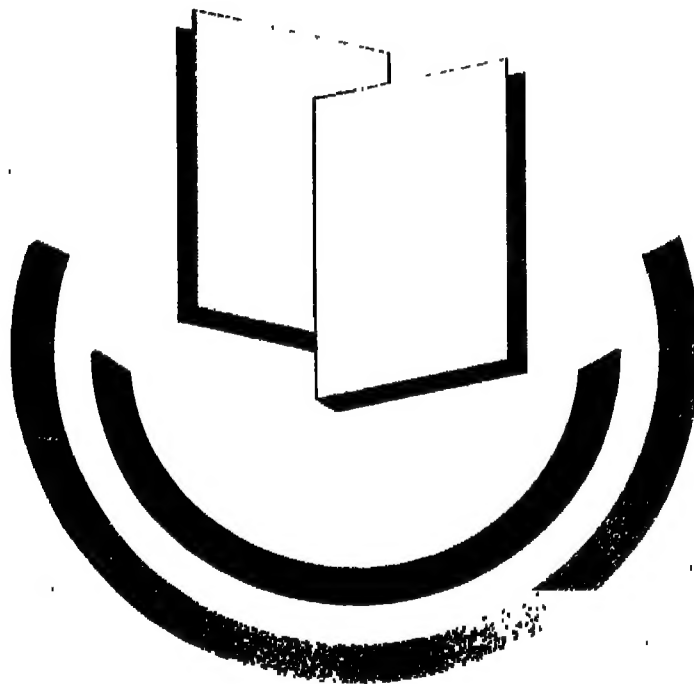


الأدب المقارن

الكتاب المقارن

الدكتور محمد



Bibliotheca Alexandrina



0106933

الكتاب المقارن

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بمصر - ١٩٩٩



الأدب المقتبسات

الدكتور طه ندا

الأدب المقارن

الهيئة العامة لـ مكتبة الإسكندرية	
رقم التصنف	٤٠٩
رقم التسجيل	٢٠٩٠١٨



UNIVERSITY OF ALEXANDRIA LIBRARY

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
شروط - ص. ب. ١١٠٧١٩



حقوق الطبع محفوظة

١٤١٢ هـ ١٩٩١ م

دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
ش.م.ك. ص.ب. ١١٧١



* الإدارة: بيروت، شارع مدحت باشا،ناية

كريدية، تلفون: ٣٠٣٨١٦

٣٠٩٨٣٠

برقياً. دانفغة، ص.ب. ١١-٧٤٩

تلكس: NAHDA 40290 LE

* المكتبة: شارع البستان، بناية اسكلوانى

رقم ٣، غربى الجامعة العربية،

تلفون: ٣١٦٢٠٢

* المستودع: بئر حسن، تلفون: ٨٣٣١٨٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد

الأدب المقارن من الدراسات الأدبية الحديثة التي نشأت عند الأوروبيين في وقت متأخر ، وبدأت تنال مكانها في الدراسات الأدبية عند الشرقيين . وستنمو بلا شك مع الزمن وتزداد العناية بها عند الدارسين العرب .

والأدب المقارن باعتباره دراسة أوربية النشأة والاتجاه يتخذ مادة دراسته من الآداب الأوربية والتيارات الفكرية عند الأوروبيين ، ويهتم بالأحداث التاريخية والعلاقات الاجتماعية وأصداؤها في آدابهم . وهذا كله أمر طبيعي لأن أى دراسة أدبية تنشأ في بيئة معينة تحمل في مظهرها وطيائها سمات تلك البيئة ، وكل عمل يتوفر عليه الانسان لابد أن يكون وراءه دافع يدفعه إليه ، وطريق مرسومة يسير فيها لكي يحقق هدفه ويبلغ غايته .

ولا شك في أننا نفيد كثيراً من الاطلاع على هذه الدراسات عند الأوروبيين ولكننا نحطى حين ننقل هذه الدراسات بمحذا فيرها إلى طلابنا ومثقفينا دون أن نضع في اعتبارنا اختلاف التاريخ ، وفروق البيئة ، وتباين الدوافع والأهداف بيننا وبينهم . ولا أتصور مثلاً أن يكون موضوع الدراسة بأقسام اللغات العربية والشرقية في مادة الأدب المقارن عن تأثير شيكسبير في المسرح الفرنسي أو التأثيرات الأدبية المتبادلة بين فرنسا وألمانيا ، ولا عن انتشار القصص الأسباني في فرنسا ، ولا عن تلك النماذج البشرية في المجتمع الأوربي التي تتخذ صوراً أدبية ونفسية معروفة في الآداب الأوربية . فهذه ومثلها من موضوعات الدراسة في الأدب المقارن لا تصلح الا للأوروبيين أو من يتخصصون في الآداب الأوربية . ولكنها بالنسبة لغير هؤلاء منقطعة الصلة بهم لا تمس آدابهم ولا تعتبر من مكونات ثقافتهم .

ونحن حين نقدم درس الأدب المقارن لطلابنا ومثقفينا — من غير تلك
الفئة القليلة التي تتخصص في الآداب الأوروبية — ينبغي أن نسلک به مسلكاً
آخر . ومع مراعاة أصول الدراسة ومبادئها يجب أن ننظر إلى شعبنا العربی
وإلى الشعوب الأخرى التي خالطته واتصلت به اتصالاً وثيقاً وكونت بالتعاون
معه والتآلف مجتمعاً إسلامياً كبيراً ، وأن ننظر بعد ذلك إلى حصيلة هذا
الاتصال والامتزاج في أنماط الحياة ، وطرائق التفكير ، ووسائل التعبير .
وليس هناك بين شعوب العالم مجموعة من الشعوب بلغت في اتصالاتها
وتأثيراتها المتبادلة فيما بينها ما بلغته مجموعة الشعوب الإسلامية التي نخصها
بالدرس الأدبي في هذه المحاضرات كالعرب والفرس والترك .

ومن الواضح بعد هذا أننا حين ندرس الأدب المقارن نشق طريقاً
مغائراً لطريق الأوروبيين تختلف فيه مادة الدراسة وبواعثها وأهدافها ، فاللغة
العربية وما اتصل بها من لغات وآداب تأثرت بها وأثرت فيها هي محور
دراستنا في هذه المحاضرات . ولا يمنعنا هذا من أن نشير عند الضرورة إلى
تلك الظواهر الأدبية التي انتقلت من الآداب الإسلامية إلى الأوروبيين .

يبقى بعد هذا أن أشير إلى أن ما ورد في هذا الكتاب مجرد علامات على
الطريق ونقط ارتكاز للدراسات أعمق وأشمل إذا يسر الله بعد ذلك وأعان .
والله أسأل أن يوفق ويهدي إلى صراط مستقيم .

طه ندا

مقدمة هذه الطبعة

في هذه الطبعة من كتاب الأدب المقارن إضافات وزيادات . والجانب المهم منها هو ما يتعلق بالصلة القوية بين الآداب الإسلامية . وقد ركزت على هذا الموضوع بعنوان «نحو أدب إسلامي مقارن» لأنه يوضح الفكرة والهدف من تأليف هذا الكتاب كما جاء في المقدمة الموجزة للطبعة الأولى الصادرة في بيروت ١٩٧٣ والثانية الصادرة هناك أيضا سنة ١٩٧٥ . ومع أني أشرت إلى هذا الهدف في مقدمة هاتين الطبعتين إلا أن الإشارة كانت موجزة . ومن المرجح أن كثيرا من القراء لا يعنون بمطالعة مقدمة الكتب ليعرفوا هدف المؤلف وغايته . ومن هنا جاء اهتمامي بعرض الفكرة في صلب الكتاب مع شيء من التفصيل . وأرجو بعد ذلك أن أكون قد اقتربت من الهدف الذي حددته . والله الموفق .

طه ندا

الأدب المقارن

تعريفه - موضوعاته - أدواته

ماهو الأدب :

يحسن قبل أن نتحدث عن الأدب المقارن أن نقدم للموضوع بتعريف الأدب عامة . والخلاف بين الأدباء كبير في تفسير معنى الأدب . وكلمة الأدب كلمة موجزة بسيطة في ظاهرها ولكن الاقتراب منها لمحاولة تعريفها يبين أنها معقدة أشد التعقيد . ويكفي في بيان تعقيدها أن نذكر أن الذين حاولوا تفسير هذه الكلمة ووضع تعريف لها — على كثرتهم — لم يصلوا بعد إلى رأى قاطع فاصل في هذا الشأن . ولا تزال المحاولة التي يبلها كل كاتب في تعريف الأدب دليلاً واضحاً على ما بينهم من اختلاف في تفسير معناها وتحديد مدلولها . ولو كانوا قد اتفقوا وارتضوا تفسيراً من هذه التفسيرات التي لا تحصى للأدب لارتاحوا من هذا العناء الذي يعانيه كل كاتب منهم ولارتاح القارئ أيضاً من هذا الخلاف الذي يبرز أمامه كلما هم بقراءة كتاب من كتب الأدب .

وسنعرض هنا ما رأيناه في تفسير هذه الكلمة ، وتعريف الأدب . ولن يكون جهدنا في هذا المضمار أفضل من جهود سابقة . ولكن الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لمحاولة ، ورأياً نراه بعد تفكير وتأمل .

الأدب — في رأي — هو التأثير . وكل تأثير يحدث عن طريق اللغة هو أدب . وهناك صلة بين الأديب والقارئ ، فالأديب مؤثر ، والقارئ متأثر ، والأدب هو ذلك التأثير الذي ينتقل من الأديب إلى القارئ .

وقد يختلف هذا التأثير كأن يكون إعجاباً بالكاتب في طريقة عرضه للموضوع ، أو الأسلوب الذي يستخدمه ، أو القدرة على الوصف والتحليل أو حتى زعزعة الأفكار الراسخة في ذهن القارئ وتحويله عنها .

وقد يكون هذا الأثر عمقاً جديداً لوجهة نظر تؤمن بها فيثبتها ويرسخها في ذهنك أو قد يكون وجهة نظر جديدة مغايرة لما تعتقد ، مخالفة لما تؤمن فيحملك على التراجع في آرائك وإعادة النظر فيها . ومن كتب الأدب في هذا المجال ما يكون بعيد التأثير في شخصية القارئ أو سلوكه إذ يضع في

نفسه بذرة لاتجاه من الاتجاهات ، وكان ذهنه خلواً من هذا الاتجاه فيما سبق . وقد يعدل هذا الاتجاه من سلوك الإنسان في علاقاته بغيره من الناس أو في تناوله للأمور ، ووزنه للموضوعات ، أو عرضه للمسائل ، أو في سلوكه الانساني على وجه عام .

وكل عمل - قوامه اللغة - أدى إلى هذا التأثير هو أدب .

ولا يشترط في الأدب أن يضيف إلى القارئ علماً جديداً . فإضافة العلم ليس مما يختص به الأدب وحده . وكل العلوم تضيف جديداً إلى القارئ كالفلسفة ، والتاريخ ، والفلك ، والكيمياء الخ . فهذه العلوم تضيف بلا شك إلى علم القارئ حقائق جديدة . وهذه الحقائق التي تتضمنها هذه العلوم تعتبر في ميدان الدراسة الأدبية من قبيل المواد الخام التي يحتاجها البناء لكي يقوم ويرتفع ، ولكنها ليست هدفاً ولا غاية . فهي مادة تستخدم وليست غاية تقصد . والأديب لا يعمل في فراغ . وهو يحتاج إلى مواد تدخل في صناعته وعمله وهذه المواد هي حقائق العلم في جميع مجالاته ، ولكنها في النهاية تؤدي به إلى غاية أخرى بعيدة عنها . وهذه الغاية البعيدة التي ينتهي إليها أمر كل عمل أدبي هي التأثير . نخل مثل الأحجار والرمال والحديد فكلها من المواد التي تدخل في صناعة المباني . وكل المهندسين يستخدمونها ولا يستغنى أحد عنها في عمله وصناعته . ولكن منهم من يخلط هذه المواد ويصوغ منها في النهاية مسكناً قد تمر به كل يوم في طريقك إلى عملك ، وفي عودتك من عملك . ومع ذلك لا تراه ولا تلتفت إليه . والسبب في هذا الإهمال والإعراض الذي يلقاه مثل هذا العمل الهندسي أنه لا يحمل إلى المارة في الطريق أى تأثير . فهو خلو من التأثير في المارة . وهم لهذا لا يحسون وجوده وإن كان بالقطع مما يقع تحت أبصارهم كل يوم . وقد يحتاج الأمر إلى تذكيرك به ، أو وصفه لك ، وتحديد موقعه في الشارع حتى تعمل ذاكرتك ثم تقول : أظنني رأيت هذا الشيء وهناك من المباني والعناصر ما يبهرك حين تراه بروعة تصميمه وجمال مظهره وحسن وفائه بالأغراض التي بني من أجلها . وأنت حين تنظر إلى مثل هذا البناء لا ترى فيه الأحجار ، ولا

الرمال ، ولا الحديد . ولكن تستمتع بالجمال وتشعر بالتأثير . ولو أن مثل هذا البناء الرائع الجميل المؤثر اتخذ مآثرته من الألفاظ واللغة بدل الأحجار والرمال لكان أدبياً . فالأدب قوالبه الفاظ اللغة ، ووسيلته هو الآخر — لجذب القارئ إليه وإمتاعه — الاستعانة بالجمال ، وغايته التأثير في القارئ .

والأديب كذلك يستخدم كل حقائق العلوم ولكنها عنده موضوعات ومواد تصل به في النهاية إلى شيء آخر يريد من عمله . وهذا هو معنى قولنا إن الأدب ليس من مهمته وحده أن يضيف جديداً إلى علم الانسان . وكل العلوم تشارك الأدب في هذا . ولكن مهمته تبدأ بعد هذا . وحيث تنتهي العلوم بحقائقها يبدأ الأدب طريقه بعد ذلك .

والأديب مطالب بالبحث عن الجمال للاستعانة به في صوغ ما عنده من حقائق وموضوعات لي جذب القارئ إليه ، ثم يوقعه بعد ذلك في التأثير به . والجمال في أى صورة أمر لازم في عمل الأديب لأنه عامل من عوامل الجذب ، ومصدر من مصادر التأثير .

وصور الجمال كثيرة : فهناك جمال اللفظة وحسن اختيارها لمعناها وجرسها وموضعها بين غيرها من الألفاظ ، وجمال الأسلوب ، وجمال الفكرة ، وجمال العرض ، وجمال الوصل أى كيف يصل الأديب ما بينه وبين القارئ . كيف يقيم الجسور الموصلة بين عقليهما ووجدانيهما . كيف يصل إلى العقل ويدخل إلى القلب . وبهذا الوصل الجميل يجعل الأديب قارئه في صلة دائمة به ، وفي بحث متصل عن أعماله ، وفي شوق إلى لقائه كلما كتب أو تحدث ، وفي تتبع لكل ما يصدر عنه . وبعبارة أخرى يصبح القارئ في شغل دائم به .

وقد جرت عادة كثير من المؤلفين أن يميزوا الأدب بالخيال والابتكار ، فالأديب الحق مبتكر . وهو إنسان خصه الله بالحس المرهف ، والخيال الخصب الذي يهيئ له أن يؤلف من شتات العناصر شيئاً جديداً مبتكراً لا تمتد خيال عامة الناس إلى مثله ، وإن كانوا يعرفون من قبل هذه الأشقات

المفرقة من العناصر والجزئيات ولكن خيالهم يقصر بهم عن أن يصوغوا في النهاية من هذه الأشياء المبعثرة شيئاً مجتمعاً مبتكراً .

ولا نستطيع أن نجرد الأدب من الخيال . والخيال ليس صدقاً ، ولا تعبيراً عن واقع ، ولكنه جموح وطموح يتجاوز فيه الأديب عالم الحقيقة والواقع ويصل إلى عوالم من صنع خياله أرحب وأوسع . وقد تكون أكمل وأفضل . وهذا العالم الخيالي الذي يبدو في أول أمره شطحة من الأديب وتجاوزاً لا يقبله العقل والمنطق قد تدور الأيام فيصبح أمره عند الناس مقبولا والاقتراب منه أو تحقيقه ممكناً . وهنا يظهر للناس فضل الأديب الذي استطاع بخياله أن يسبق عصره بقرون . ولو أغفلنا عنصر الخيال من الأدب لجعلناه مجرد سجل لرصد الحوادث والوقائع ، ولحكمنا بالإعدام على كثير من الأعمال الأدبية الخالدة التي قامت على الخيال .

ولكن هل يقتصر هذا الخيال والابتكار على الأديب وحده لنجعل من هذه الصفة خصيصة مميزة للأدب ؟ أليست الاختراعات العلمية كلها ثماراً لخيال العلماء ؟ والعلماء المخترعون هم دائماً من أصحاب الخيال والابتكار . والقنبلة الذرية ، والقاطرة ، والطائرة ، ومراكب الفضاء ، مصباح الكهرباء ، الهاتف ، والتلفزيون ، والسينما كلها اختراعات تقوم على هذين العنصرين : الخيال والابتكار . والابتكار هو التوصل إلى صورة جديدة تجمع عناصر قديمة معروفة . وفي هذا يستوى الأديب والمخترع .

ولكننا مع ذلك نحب أن نفرق بينهما . فالمخترع يتوارى دائماً وراء اختراعه . ونحن مثلاً نستخدم القاطرة ، والطائرة ، والهاتف كل يوم ونعجب بالعقل البشري الذي اهتدى إلى هذه الاختراعات المفيدة ولكننا نجعل في أغلب الأحيان من هو هذا الجندى المجهول الذي اخترعها ، ولا يعطينا كثيراً أن نعرف من هو لأنه لا يفصح عن نفسه ولا نرى ذاته فيها نستخدمه من اختراعه . ولماذا لا يفصح المخترع عن نفسه ولا نرى ذاته في اختراعه ؟ لأن دوره في اختراعه أن يوفق بين نظريات العلم ، والمواد المستخدمة ، وخصائص

كل مادة حتى لا تتعارض أو تتنافر مع غيرها ثم يتركها بعد ذلك تعمل وفق نظام معين . أما الأديب فإنه لا يتواري . هو دائماً يفصح عن نفسه . والعمل الأدبي الجيد هو الذى يطل الأديب من بين سطورهِ ليقول للقارئ دائماً : هأنذا .

وهنا نصل إلى صفة لازمة في الأدب والأديب وهى الذاتية . فالأديب ذاتي يفصح عن ذات صاحبه ، أو هو مرآة ترى فيها شخصية صاحبه . وحين يفقد الأدب هذه الصفة تهبط قيمته ويضيع منه اللون والطعم ويصبح بلا مذاق .

والأدب أشد تعقيداً من العلم ، فالإنسان بتكوينه — وهو محور الأدب أشد تعقيداً من أى آلة أو جهاز تدور حوله الأبحاث العلمية . وبعبارة أوضح وأبسط ، الانسان عقل ، وقلب ، يد . فالعقل يمثل قوى الفكر في الإنسان ، والقلب مركز الأحاسيس ومستودع العواطف والانفعالات ، واليد أداة تنفيذية تنفذ التوجيهات التي تأتيها من العقل أو من القلب . فهى مظهر يمثل الناحية التنفيذية أو السلوكية عند الإنسان . والفكرة التي تنضج في العقل أو تثور في القلب والوجدان قد تدفع اليد مثلاً إلى إمساك القلم لخلق عمل أدبي ، أو الإزميل لنحت تمثال فني ، أو إلى البطش بالناس وإيذابهم إذا ثبت في العقل أو قام في الوجدان أنهم مصدر أذى للإنسان ، أو تقديم هدية لصديق إعراباً عن الشكر أو امتناناً لموقف طيب وقفه معنا ، أو إسداء المساعدة للغير لمن يوحى إلينا عقلنا أو وجداننا بمساعدتهم ... أو غير ذلك . فاليد هى — في الغالب — الأداة التنفيذية التي تترجم إلى سلوك عملي توجيهات العقل أو القلب .

ولا نستطيع أن نقول إن إنفعالا كالغضب مثلاً يتعرض له الإنسان يدفعه حتماً ودائماً إلى المقاتلة . ولا أن نقول إن عملاً من أعمال الخير قدم للإنسان سيقابل دائماً بالعرفان والامتنان ومقابلة الخير بخير مثله . وعموماً ليس من المستطاع أن نقول إن الناس دائماً يتصرفون نفس التصرف ، ويبدون دائماً

ردود فعل واحدة إذا تعرضوا لنفس المؤثرات أو المواقف أو الانفعالات .
وهنا يأتي الخلاف الكبير بين الإنسان — الذى هو موضوع الأدب — وبين
الآلة أو الجهاز الذى هو موضوع العلم — فليس الإنسان زراً من الأضرار ،
ولا هو مجموعة من هذه الأضرار بحيث تضغط على أحدها وأنت واثق من رد
الفعل الذى سيحدث كما تثق من ردود الفعل حين تضغط على أضرار الآلة ،
لأن الآلة لا تملك العقل ولا الإحساس ولا التجارب والخبرات الماضية ، ولا
العلاقات الإنسانية ، ولا المصالح الاقتصادية . وهذه كلها عوامل تتحكم
فى الإنسان وتجعله أشد تعقيداً كما قلنا من الآلة .

وعلى هذا قلنا إن الأدب أشد تعقيداً من العلم لأن الإنسان مادة هذا
الأدب ومحوره كائن معقد أشد التعقيد . وهو فى هذا أشد تعقيداً من المواد
الطبيعية أو الأجهزة الآلية التى يستخدمها العلم . ومن هنا نفهم الآن ما بدأنا به
حديثنا عن اختلاف الأدباء والكتاب فى تحديد واضح قاطع لتفسير كلمة
الأدب .

وقد يسوغ هنا أن نضرب مثلاً لهذا التعقيد فى الإنسان واختلاف ردود
فعله لإزاء الموقف الواحد أو الحادثة الواحدة . لنفرض أن الصحف طالعتنا
بخبير مثير عن جريمة وقعت . لص اقتحم مسكناً للسرقة فصادف فجأة ربة
البيت التى فزعت عندما رآته فصرخت تستغيث . خاف اللص من انفصاح
أمره فطعن بها بسكين كانت معه فوقعت قتيلة مضرجة بدمائها . سمع أطفالها
الضجعة فجاءوا من حجرتهم يسرعون فرأوا أمهم غارقة فى دماها أمامهم . لم
يفهموا شيئاً مما جرى وإن كانوا قد التفوا حول جثة أمهم ينادونها ويكون
.. الخ هذه فى إيجاز هى الجريمة التى وقعت . كيف يستقبلها الناس
وكيف يكون رد فعلها عند هذا الإنسان ؟ وكيف تكون صور التعبير
عند الكتاب والأدباء ؟ سينادى بعض الكتاب بالويل والثبور للقاتل ويستعدون
عليه الحكومة ، ويطالبون بسرعة إرساله للمشنقة . ويستخدمون فى ذلك أقوى
الألفاظ وأشد العبارات إثارة ويستندرون عطف الناس على هؤلاء الأطفال
ليكونوا منهم رأياً عاماً يدفع الحكومة إلى اتخاذ موقف عاجل سريع حازم

نحو هذا القاتل . ولكن بعضاً آخر من الكتاب قد ينحو نحو آخر فيتجه باللوم إلى الحكومة لأنها قصرت في حماية المواطنين الآمنين . ولو خاف المجرم القانون وسطوته والحكومة وبأسها لما أقدم على ارتكاب مثل هذه الجريمة . وفريق ثالث قد يكون ذا رأى سياسى معارض للحكومة فيفرح للحادثة ويتخذها مدخلا مناسباً للطعن على الحكومة وإحراج موقفها . وقد يتجه فريق رابع بالنقد والهجوم على مؤسسة الكهرباء في المدينة التى تهمل إنارة هذا الحى الذى وقع فيه الحادث . وقد يرى فريق خامس أن انتشار ظاهرة كالسرقة يرجع إلى انتشار الفقر بين الناس أو التخلف الاقتصادى في المجتمع ، ويدير حديثه حول هذه النقطة .

وفريق سادس ممن يعنون بالأموال ، وطرائق حفظها ، واستثمارها ، قد يرى أن الخطأ هو خطأ المواطنين الذين يشجعون على السرقة بادخار أموالهم في البيوت . ولو أنهم آمنوا بالادخار عن طريق البنوك ، وحفظ الأموال فيها وصار هذا نظاما عاما بينهم لما فكر لص في اقتحام بيت لسرقته . وأعجب هؤلاء جميعاً نفر من الناس ينظرون إلى المجرم القاتل باعتباره مواطناً منحرفاً وهذا الانحراف — في رأيهم — مرض يحتاج إلى العلاج والتقويم قبل أن يحتاج إلى العقاب والتأديب .

وهناك أمثلة أخرى كثيرة ؛ منها الحادثان اللذان نشرتهما الصحف أولهما حادث سطو على منزل أحد المخرجين سرق منه اللصوص ما قيمته ربع مليون جنيه ، وثانيهما يتلخص في أن إحدى السيدات خرجت إلى السوق تحمل على كتفها فراء ثمنه عشرون ألف جنيه ثم نسيت الفراء في أحد المحال التجارية . وقد أبلغ الحادثان إلى الشرطة . وتحدثت الصحف عن هذين الحادثين ، وذهبت كل صحيفة مذهبا . ويعد التعليق الذى نشره فيما يلى دليلاً قوياً على هذا الاختلاف الواضح عند الناس في ردود أفعالهم إزاء الحادث الواحد أو المؤثر الواحد . تناول صاحب التعليق الموضوع من زوايا أخرى بعيدة عن السرقة في ذاتها . ولعله وجد في الحادثين فرصة يعبر فيها عن آرائه فيما يسود المجتمع المصرى من تناقضات .

كتب صاحب التعليق بعنوان : «مايونيرات فقراء» يقول : (١)

«لفت نظرنا فيما نشرته الصحف من حوادث حادثان لها أبعاد عميقة فقد نشرت الصحف أن اللصوص سطوا على مسكن أحد المخرجين وسرقوا ما قيمته ربع مليون جنيه مجوهرات وخواتم وساعات ثمينة ، كما نشرت أن سيدة نسيت فراء في محل ثمنه عشرون ألفا من الجنيهات .

«ونحن نسأل : أين علماء الاجتماع والاقتصاد ليحللوا هذه الظواهر الاجتماعية والاقتصادية .

«نحن دول حددت سمتها بنص الدستور ، بأنها دولة اشتراكية ، فهل هذا هو الواقع ؟ أما الآن الألوان لتتخلل عن الشعارات ، ونواجه الحقيقة ، أن سيدة تضع في أصبعها ربع مليون جنيه ، أو تضع على عاتقها عشرين ألفا من الجنيهات لتضع هذا الشعار صفقة قوية . حين قرأنا هذين الحادثين رثينا لحال الإقطاعيين ، وأحداث الأسرة المالكة لأنهم لم يكونوا في مثل هذا البلد والترف — مع ملاحظة أن ما خفي في مجتمعتنا أعظم مما يظهر .

«لقد قرأنا وسمعنا أن رجال الفن يلحون في إعفائهم من الضرائب لأن مظاهرهم تلتهم كل دخلهم ، وأنهم فقراء وإلى لأسألم ، ألم يكن كافيا خاتم واحد ثمين أو خاتمان ، وهل المظاهر تفرض أن تضع في بيتك تلالا من الجواهر تكفي إذا استثمرت لحل مشكلة من مشكلات مجتمعتنا المطحون ؟

«وهل من العدالة أن يكونوا بهذه الصبورة من البلخ والسرف ولا أقول السفه ، ويدفع لهم الموظف المسكين ضرائب الخدمات التي تقدم لهم ؟

«إن إحدى الفنانات شكت أن مطعما قريبا من مسكنها يؤذى أنفها الكريم فسارعت أجهزة الدولة بإغلاق هذا المطعم حرصا على سلامة هذا الأنف .

«وأنا أشكو ، وأصرخ ، وأستغيث بكل مسئول من مصانع شديدة الإزعاج قامت بلا حق ولا قانون أمام مسكننا ، وأقضت مضاجعنا وأتلفت

(١) جريدة الأخبار في ٢٤ يناير ١٩٨٠ بقلم صرمزوق .

أعصابنا ، وعطلت أبنائنا عن استدكار دروسهم ، وأصابت اذاننا بالصمم ولم يستجب لى أحد ، وأنا أدفع الضرائب ، وضرائب الضرائب !!
«وإذا كان الأصعب بحمل ربع مليون جنيه ، فإذا يحمل باقى الكيان الإنسانى ؟ وماذا فى المسكن من أثاث ؟ . وماذا فيه من تحف ؟ وماذا ينفق على ساكنيه ؟

«ثروة فى مجتمع يحتاج إلى استثمار كل قرش ، وأصحاب هذه الثروات يضمنون على أمتهم حتى بالقدر الضئيل من الضرائب .
«لم نسمع أحدهم أسهم فى مشروع خيرى ، كما يفعل الأغنياء فى كل مكان ولم نسمع أحدهم مديده إلى الدولة فى محنة من محنها — وما أكثرها — بل إن الكثيرين منهم يستغلون هذه المحن للثراء .
«نحركوا نحو هؤلاء ، فللشعب عيون ترى ، وآذان تسمع ، وفى فمه مرارة ، وفى حلقه غصة .» ١٥

أرايت إذا كيف يختلف الناس فى موقفهم من حادثة واحدة؟ وكيف تختلف ردود أفعالهم ؟ وكيف يذهبون فى الموقف الواحد مذاهب شتى ؟ ولا بد هنا أيضا من أن يختلفوا فى طريقة العرض أو الشكل أو الصورة التى يعبرون فيها عن موقفهم . فبعضهم قد يستخدم المقالة الطنانة ذات الأساليب الخطابية ، وبعضهم قد يرى فى المقالة الهادئة ، وجمع البيانات والإحصاءات أفضل طريق للإقناع . وقد يجعل بعضهم من الحادثة مادة لقصة مؤثرة أو مسرحية مثيرة أو غير ذلك .

وليس الأدب مجرد وسيلة للإمتاع وقضاء الوقت فحسب لأن فى هذا إهداراً لوظيفة الأدب وغايته . وإلى جانب المتعة — التى هى فى حقيقتها وسيلة جذب وإغراء للقارىء — هناك هدف وغاية يؤدبها الأديب . وتعريفنا للأدب فيما سبق بأنه التأثير الذى يقوم على اللغة يتضمن قطعاً الفائدة . فالمتعة وحدها تستهوى ولكنها لا تؤثر تأثيراً باقياً . وكيف يؤثر فى الناس مالا فائدة منه ولا نفع وراءه ؟ وكل عمل يخلو من فائدة للناس لا يبقى على الزمن .

ومثل الأدب في متعته وفائدته كمثل الطبيعة تراها جميلة بزهرها وشجرها وأنهارها . وهي بهذا كله متعة للناظرين ، ولكنها حين تقدم من شجرها ثمراً يأكلونه ، ومن أنهارها ماء عذبا يشربونه تصبح عند الإنسان شيئاً حيويّاً يتصل بمكونات حياته ومقومات وجوده وهذه مرتبة أسمى وأعظم من مجرد المتعة . والمرأة الجميلة طالبة كل رجل بلا شك ، ولكنها حين تضيف إلى متعة الجمال قدراً من العقل والحكمة فتنشئ بيتاً سعيداً ومجتمعاً صغيراً فاضلاً تصبح عند الرجل أثمن ما يظفر به في الحياة . وكذلك الأدب لا يبقى على الزمن ولا يخلد في حياة الناس إلا بقدر ما يتضمنه من نفع ينير لهم الطريق ، ويرقى بهم إلى مجتمع أفضل ، وحياة إنسانية أسمى وأكمل .

ما هو الأدب المقارن :

هو في إيجاز دراسة الأدب القومي في علاقاته التاريخية بغيره من الآداب كيف اتصل هذا الأدب بذلك الأدب ، وكيف أثر كل منهما في الآخر . ماذا أخذ هذا الأدب وماذا أعطى . وعلى هذا فالدراسة في الأدب المقارن تصف انتقالاً من أدب إلى أدب . قد يكون هذا الانتقال في الألفاظ اللغوية أو في الموضوعات أو في الصور التي يعرض فيها الأديب موضوعاته أو الأشكال الفنية التي يتخذها وسيلة للتعبير كالقصيدة أو القطعة أو الرباعي أو المزدوج (١) أو القصة أو المسرحية أو المقالة .. الخ . وقد يكون الانتقال في العواطف أو الأحاسيس التي تسرى من أديب إلى أديب آخر حول موضوع إنساني واحد أثر في عواطف الأول فتأثر الثاني بنفس هذه العواطف وقد يكون الانتقال في رأى معين رآه أديب من الأدباء فقلده وجرى عليه أدباء آخرون في آداب أخرى .

والحدود الفاصلة بين أدب وآخر في مجال الدراسة المقارنة هي اللغات ، باختلاف اللغات شرط لقيام الدراسة الأدبية المقارنة . والآثار الأدبية التي تكتب بلغة واحدة تخرج عن مجال درس الأدب المقارن وإن تأثر بعضها

(١) راجع تعريف هذه فيما بعد .

ببعض . والموازنة بين أديب وأديب من أبناء اللغة الواحدة لا تدخل في درس الأدب المقارن . وعلى هذا يخرج مثلا من مجال هذه الدراسة الموازنات التي ألفت في العربية بين شعراء عرب . وكذلك الحال بين الأدباء في أى لغة من اللغات ما دامت اللغة التي يكتبون بها لغة مشتركة واحدة . ولا يعد مثلا من الأدب المقارن الموازنة بين أبي تمام والبحتري ولا بين حافظ وشوقي . وكذلك الحال في الآداب الأخرى .

مثال آخر يتصل بالمقامات . هناك مقامات بديع الزمان الهمداني التي تأثر فيها بابن فارس الذي يرجع إليه الفضل في ابتكار هذا اللون من الكتابة . كما أن الحريري في مقاماته تأثر بمقامات بديع الزمان . ولكن مع وجود هذا التأثير الذي انتقل من ابن فارس إلى بديع الزمان ثم إلى الحريري إلا أن دراسة هذا التأثير لا تدخل في دائرة الأدب المقارن لوحدة اللغة التي كتبت بها هذه المقامات . ولكننا إذا تجاوزنا الأدب العربي إلى الأدب الفارسي وجدنا هناك مقامات خميدى التي ألفت في حدود سنة ٥٥٠ هـ . وتأثر فيها مؤلفها بمقامات الهمداني والحريري . ومن اختلاف اللغة هنا يمكن أن يقوم الدرس الأدبي المقارن بين مقامات خميدى الفارسية والمقامات العربية .

وكذلك قصص الحب في الأدب العربي كجميل وبثينة وكثير عزة وليلى والمجنون لا تصلح فيما بينها مادة للأدب المقارن لاشتراكها في لغة واحدة . ولكن قصص هؤلاء العشاق العرب كقصص مجنون ليلى تصلح مادة للأدب المقارن إذا قورنت مع مثيلاتها في الآداب الأخرى أو إذا تأثر بها شاعر في أمة أخرى ونظمها بلغته القومية كما فعل الشاعر الفارسي نظامي كنجوى الذي ألف منظومة في نفس الموضوع .

وينطبق الأمر كذلك على الأساطير . فشاهنامة الفردوسي وما تضمنه من أساطير الفرس ، والحديث عن أبطالهم الأسطوريين لا تصلح هي الأخرى مادة للأدب المقارن مع تلك الشاهنامات التي قلدها وحاكها . ومنذ أن نجحت شاهنامة الفردوسي وذاعت شهرتها وقع الشعراء في هوس تقليدها

ونظم الأساطير الايرانية القديمة على نحو ما فعلته الشاهنامة ، كما فعل أسدى طوسى (١) فى گرشاسپنامه . وكما فعل كثير غيره . فالمقارنة بين هذه الأعمال لا تصلح مادة للأدب المقارن لأنها جميعاً كتبت بلغة واحدة مشتركة بينها . ولكن المقارنة تصح إذا تأثرت الآداب الأوربية بهذه الشاهنامة . وقد حدث هذا فعلاً . فكانت الشاهنامة مصدراً خصباً لأدباء أوروبا من شعراء وكتاب إذ قاموا بترجمتها وتلخيصها ومحاكاة قصصها . ويرجع الفضل إلى وليم جونز William Jones فى لفت أنظار أوروبا إليها بما نشره من مقتطفات منها فى كتابه الذى أصدره فى سنة ١٧٧٤ بعنوان تعليقات على الأشعار الآسيوية Commentaries on Asiatic Poetry وقد قام هذا الكتاب بدور كبير فى تعريف الأوربيين بالأدبين العربى والفارسى . وقد عنى أدباء أوروبا عناية كبيرة بما ضمته هذه الشاهنامة من القصص والأساطير الوطنية ، واتخذ شعراء القرن التاسع عشر من هذه المادة الخصبه موضوعات لنظم أشعارهم .

خذ مثلاً آخر ، كلية ودمنة . لقد أكثر أدباء العربية من محاكاتها والتأليف على نسقها واقتباس طريقها فى الحوار على ألسن الحيوان . وكل هذه الأعمال العربية لا تصلح لدرس الأدب المقارن لاتحاد اللغة . ولكن حين تترجم كلية ودمنة من العربية إلى الفارسية كما فعل أبو المعالى نصر الله (٢) وحسين واعظ كاشنى (٣) فى ترجمته التى سماها «أنوار سهيل» يختلف الأمر

-
- (١) أسدى طوسى من شعراء الفرس فى العهد السلجوقى . توفى سنة ٨٤٦٥
 (٢) أبو المعالى نصر الله من كتاب العصر السلجوقى . وأصل كلية ودمنة هندى جاء به إلى إيران فى زمن كسرى أنوشيروان الطيب برزويه . وترجم فى ذلك العهد الساسانى إلى اللغة البهلوية . ثم ترجمه بعد ذلك إلى العربية فى العصر الاسلامى ابن المقفع . ثم ضاع النص البهلوى وبقيت الترجمة العربية لابن المقفع فصارت هى الأصل لكل ما جاء بعدها من ترجمات . وجاء أبو المعالى نصر الله بن محمد من أدباء القرن السادس فترجم النص العربى لابن المقفع إلى الفارسية وأهداه إلى بهرامشاه الغزنوى (٥١١ - ٥٥٢) .
 (٣) حسين واعظ كاشنى المتوفى سنة ٨٩١٠ . راجع ص من هذا الكتاب . وقد أفاد من ترجمة أبى المعالى نصر الله .

ويصبح الدرس المقارن ممكناً . وإذا عرفنا أن لا فونتين الشاعر الفرنسي قد تأثر بكليلة ودمنة فيما نظمه من أقاصيص على ألسنة الحيوان جاز لنا عند ذاك أن نقارن بين الأصل الفارسي الذي اعتمد عليه وبين النص الفرنسي الذي نظمه (١).

وكذلك حينما ينظم الشاعر التركي الكبير شناسي أقصوصاته التركية على ألسنة الحيوان متبعاً في ذلك نهج شعراء الفرنسية من أمثال راسين ولامارتين ولافونتين الذين استمدوا مادة منظوماتهم هم أيضاً من كليلة ودمنة .

ويعتبر الشاعر الألماني الكبير «جيت» مثلاً طيباً للدرس الأدبي المقارن . فقد تأثر بكل ما في الشرق أديانه وشعوبه وآدابه ، ويبدو من ديوانه «الديوان الشرق للمؤلف الغربي» تأثره الشديد بالإسلام والقرآن والأدب العربي والفارسي وكان إعجابه بالشاعر الفارسي «حافظ شيرازي» بالغاً وتعلقه به شديداً ، وقد قسم الشاعر ديوانه الشرق أقساماً ، وضع على رأس كل قسم عنواناً فارسياً مثل مغني نامه ، حافظ نامه ، عشق نامه ، رنك نامه ، پارسى نامه . الخ . ولا يخفى جيته إعجابه الشديد بحياة العربي الهادئة البسيطة ويرى أن الله قد خص هذا العربي بنعم أربع هي : العمامة ويعتبرها جيته خير أمن تيجان الملوك ، والخيمة التي تمثل العمران والحياة في تلك الصحارى الفقراء ، والسيوف وهو في نظره أفضل من الأسوار العالية في حماية صاحبه ، والشعر الذي تطرب له الأسماع . والحديث عن هذا الديوان يطول . وقد يكون مكانه في غير هذا العرض المختصر ولكنه مثل طيب لتأثر هذا الشاعر الغربي الكبير بالشرق وآدابه .

فالشرط الأول إذاً أن تكون الدراسة المقارنة بين أعمال كتبت في لغات مختلفة . وإذا انتفى هذا الشرط خرجت الدراسة من دائرة الأدب المقارن (٢).

(١) كان لافونتين قد اطلع على ترجمة فرنسية لكتاب أنوار مبهيل المذكور .
(٢) هذه النظرية في دراسة الأدب المقارن التي تقوم على ضرورة اختلاف اللغات بين الأعمال الأدبية ترى أن اللغة تطيع أهلها والمتكلمين بها بطابع فكرى عام موحد .
=

كذلك لا يدخل في دائرة الأدب المقارن تلك الدراسات التي تعقد بين أدباء لم يثبت بالدليل القاطع قيام صلة بينهم تتيح القول بأن أحدهم

== فلا مجال لاختلافات جوهرية في الأعمال الأدبية لمن يكتبون بلغة واحدة . والاختلافات هنا أي في أدب اللغة الواحدة - في رأيهم - هي اختلافات جزئية تمثل الطابع الشخصي الفردي لكل كاتب ولا تمثل طابعاً أدبياً عاماً . ولذلك فهم يشترطون في درس الأدب المقارن اختلاف اللغة ، لما يحمله هذا من اختلاف طرائق التفكير ، وأنماط الحياة ، وتناول المسائل ، والنظر إلى الأمور .

ولا أميل هنا إلى التسليم التام بهذه النظرية ، فهناك شواهد تدل على وجود غلافات أدبية واسعة بين آداب كتبت بلغة واحدة . فخذ مثلاً الأدب الإنجليزي والأدب الأمريكي . كلاهما كتب بنفس اللغة . ومع ذلك فبينهما بون بعيد في طرائق التفكير . وأساليب التعبير ، والثروة اللفظية . ومثل هذا الاختلاف بينهما يتيح لدارس الأدب المقارن مادة خصبة .

ويذكر هنري جيفورد Henry Gifford في كتابه Comparative Literature أن الاتجاهات الأمريكية تتدفق إلى الحضارة الأوروبية والانجليزية ، وأن الكاتب الإنجليزي وكذلك القارئ يشعرون بهذا الغزو الأمريكي القوي للغة الإنجليزية في بيتها وموطنها (ص ٨٠) وقد فشل الإنجليز فيها بذلوه من جهود المحافظة على لغتهم نقية سليمة . ولم يعد أمامهم سوى التسليم بأن الأدب الأمريكي الذي تزداد في أديمهم يوماً بعد يوم وتتحكم في توجيهه . بل أن التفكير الاجتماعي الإنجليزي قد أخذ هو الآخر يتأثر بنماذج أمريكية . ويرى المؤلف ، وقد سلم بالأمر الواقع ، أن من واجب كل مثقف في الوقت الحاضر ، وخاصة الإنجليزي ، أن يكون فكرة كاملة عن الأدب الأمريكي . (ص ٨١) ويرى المؤلف أن هذا الاحتكاك بين اللغتين الإنجليزية والأمريكية (يسلم بوجود فروق بينهما) يترك آثاره في اللغة وفي القارئ نفسه إذ يزوده بأفكار واتجاهات جديدة ، كما أنه يحطم عند الإنجليزي غروره وشموه بالاكفاء الذاتي . ومن فوائد هذه المواجهة بين الأدبين الإنجليزي والأمريكي - كما يراها المؤلف - أنها تخرج الأدب الإنجليزي عن عزله ، وتصله بالعالم ، كما أن الاطلاع على الأدب الأمريكي وما فيه من جديد قد يثير عند الإنجليزي الفيرة القومية ويدفع أدباءهم إلى تحدى الأدب الأمريكي والتفوق عليه . ويتابع المؤلف بعد ذلك أنه في الفترة الأخيرة لم يعد ممكناً إغفال الأثر الأمريكي في أي دراسة عن الشعر الإنجليزي (ص ٨٤). وينقل المؤلف عن هنري جيمس أنه كتب في سنة ١٨٦٧ لأحد أصدقائه يشرح له مزية أن يكون المرء أمريكياً فيقول : «لنا نستطيع أن نتعامل بحرية مع أشكال من حضارات غيرنا ونلتقط ونختار ونمتص ما نشاء » . وهذه العبارة تشير إلى حقيقة بسيطة ومعروفة وهي أن الأدب الأمريكي يرتبط مع كثير من الآداب الأخرى بالإضافة إلى الأدب الإنجليزي ، فقد اتصل بالأدب الإيطالي والفرنسي والإنجليزي والإسباني والروسي . ولما كانت أمريكا تضم كثيراً من الأجناس فإنها كونت لنفسها من هذا الخليط قواماً جديداً استفاد بماعنده الأجناس الأوروبية ==

تأثر بالآخر . وإذا فرضنا أن شاعراً في الصين عرض لفكرة من الأفكار عرض لها شاعر آخر في المانيا ولم يثبت التاريخ أن أحدهما وقف على فكرة الآخر على أى وجه من أوجه الاتصال يرجح وجود التأثير والمحاكاة فإن هذا لا يدخل في دائرة الأدب المقارن . ومن هنا فإن للتاريخ دوراً مهماً في الدراسة المقارنة لإثبات الصلات بين الأدباء أو فيها . وإذا ثبتت الصلة تاريخياً أمكن لدارس الأدب المقارن أن يتعرض للموضوع ويتناوله في دراسته . وليس معنى هذا أن تكون هناك صلة شخصية بين الأدباء ولكن يكفي أن يثبت أن الفكرة قد انتقلت من بيئة إلى بيئة بحيث يحتمل أن تكون قد انتشرت في تلك البيئة الجديدة وتلقاها أدباؤها بالتقليد أو المحاكاة أو تأثروا بها . ومن الأمثلة على هذا أن شاعراً كالمعري (٣٦٣ - ٩٧٣/٨٤٤٩ - ١٠٥٧ م) عاش أعمى وغلب عليه التشاؤم والضيق بالحياة بسبب هذه العاهة لا يمكن أن يصلح أدبه للدراسة مقارنة مع الشاعر الانجليزي ميلتون (١٦٠٦ - ١٦٧٤ م) الذي عانى هو الآخر من نفس العاهة وغلب عليه التشاؤم والضيق بالحياة بسببها لأن المتأخر منهما لم يطلع على أدب المتقدم ، ومن ثم فلم يتأثر به . وكل ما في الأمر بالنسبة لهما مجرد مصادفة . وإذا وجدت في أدبهما بعض مظاهر التشابه فردها كما قلنا إلى المصادفة لا إلى التأثير .

ولا يطلب من الباحث أن يقف جامداً أمام موضوعات بعضها أثبت القداماء قيام الصلات بينها والتأثيرات المتبادلة ، وأن يرفض ما عداها بدعوى انعدام هذه الصلات . وعليه دائماً أن يجد في خلق ميادين جديدة للدراسة المقارنة بدراسة التاريخ والسير والتراجم وغيرها من العلوم بالإضافة إلى الرحلات أو الاستعانة بكتب الرحلات . وقد يهتدى الباحث بعد الدرس إلى وجود صلات أو تأثيرات كانت غامضة عند المتقدمين أو يصل بعد

= المخططة وتأثر أدبها بأدبهم. (ص ٨٧). وواضح أن هذه الخصائص في تكوين الشعب الأمريكي تمكس آثارها في أدبه ، وتجعل الخلاف بينه وبين الأدب الانجليزي كبيراً . ومن هنا نرى كيف يختلف الأدب الأمريكي والأدب الانجليزي رغم اشتراك اللغة بينهما .

تتبع ظاهرة أدبية في بيئات مختلفة إلى احتمال وجود تيارات انتقلت بين تلك البيئات في خفاء وبطء خلال أزمنة طويلة . وكان أمرها خافياً على الباحثين فيما سبق .

وهناك قضايا ثبت أمرها — إيجاباً أو نفيًا — بالدليل القاطع وأصبحت من المسلمات . وهناك قضايا لم يهتد للدرس الأدبي فيها إلى رأى محدد لضعف الأدلة . وهذه من الموضوعات الخصبية التي توجه إليها جهود الباحثين .

أهمية دراسة الأدب المقارن :

لدراسة الأدب المقارن نفع كبير في المجالين القومى والعالمى .
ففي المجال القومى يؤدي الاطلاع على آداب أجنبية أخرى ومقارنتها بالأدب القومى إلى التخفيف من حدة التعصب للغة والأدب القومى بغير مقتضى صحيح . وكثيراً ما أدى التعصب الأعمى والغرور إلى عزلة اللغة والأدب القومى عن تيارات الفكر والثقافة المفيدة التي تساعد على إثراء أدب من الآداب . وقد رأينا فيما سبق من كلام H. Gifford أن الأدب الانجليزى كان بحكم الكبرياء الانجليزية قد عزل نفسه عن الآداب العالمية توهماً من الأدباء الانجليز أن ما عندهم أفضل مما عند الآخرين . وظلوا كذلك حتى غزتهم أخيراً التيارات الأمريكية في الحضارة والأدب فأثرت في لغتهم بل في نظام حياتهم الاجتماعى كله . ولم يستطع الانجليز أن يقاوموا فإن التقدم الحضارى الأمريكى الذى غزا العالم كله لا يصعب عليه أن يغزو إنجلترا وهى الأقرب إليه والأوثق صلة به . واهتزت لغتهم هزة عنيفة أمام ما وفد عليها من المفردات والتعبيرات والأساليب الأمريكية . ويرى Gifford في هذه المواجهة بين اللغة الانجليزية الأصيلة والانجليزية الأمريكية فائدة وخيراً ؛ فهى أولاً تزود القارئ الانجليزى بأفكار واتجاهات جديدة لم يكن ليتطلع عليها وهو يعيش في عزله السابقة ، في وهم الاكتفاء الذاتى . وهى ثانياً قد حطمت في المواطن الانجليزى غروره واستعلاءه حين قدمت إليه ألواناً من الأدب وطرائق من التعبير كانت تنقصه . وهى ثالثاً قد حركت فيه

غيرته الوطنية فدفعت الأديب الانجليزي إلى تحدى الأدب الأمريكي محاولاً إثبات امتيازته وتفوقه . وهذه غيرة وطنية محمودة لأنها تقوم على المنافسة لا على الادعاء والأوهام .

ومن فوائد دراسة الأدب المقارن أنها تكون في الدارس درجة خاصة تعينه على تمييز ما هو قوى أصيل ، وما هو أجنبي دخيل من تيارات الفكر والثقافة . ويستطيع الباحث إذا وصل إلى هذه المرتبة من الدرجة الفنية أن يلتقط أصداً أديب من الأدباء في أدب أديب آخر ، ويستطيع أن يميز التيارات ولو كانت خفية ، والظلال مهما تكن باهتة التي تتسلل من أديب سابق إلى أديب لاحق (١) . ويستطيع هذا الخبير المدرب أن يكشف الاتجاه السائد في أدب الأديب ، والنبرة البارزة فيه ، والمزاج الذي يتحكم في توجيهه . ويصل الخبير إلى مثل هذه النتائج بعد مقارنات طويلة ودراسات واسعة ، وإطلاع على كثير من النماذج الأدبية في مختلف الآداب . وهو يعمّن النظر في الألفاظ التي يستخدمها الأديب ما يكثر منها وما يندر ، في الجملة وطريقة تركيبها . في الحذف ، والتكرار ، والإيجاز ، والإطالة ، إيراد ألفاظ بعينها ، تحميل بعض الألفاظ معاني خاصة تستخدم في إحدى البيئات ولا تستخدم في غيرها ، في التحمس لبعض القضايا والنزعات والمفاهيم وإهمال ما عداها ... الخ . واللغة عند مثل هذا الخبير ليست معنى معجمياً خاصاً ولكنها في نظره ذات ألوان وظلال مختلفة باختلاف البيئات . واللغة الانجليزية مثلاً هي لغة لغة الأمريكيان ، ومع ذلك فالمعجم اللغوي للأمريكان يضم من الاصطلاحات والتعبيرات والظلال التي يضيفونها إلى بعض الكلمات ما لا يعرفه الانجليزي . وكذلك تكتسب اللغة والأدب انعكاسات حضارية ومفاهيم اجتماعية تختلف باختلاف المجتمعات (٢) . واللفظة الواحدة في اللغة الواحدة قد تختلف مدلولها ومعناها باختلاف الأقاليم . وقد تنتقل اللفظة من شعب إلى شعب

Gifford : Comparative Literature : p. 16

(١)

(٢) نفسه ص ١٩

آخر كما حدث بين الفرس والعرب والترك فتبقى اللفظة على مبنائها ومعناها وقد يبقى المبنى وينحرف المعنى إلى مفهوم جديد خاص بالبيئة الجديدة . والتعبيرات البلاغية نفسها ليست سوى ألفاظ وتعبيرات لغوية اكتسبت مفاهيم خاصة في بيئة من البيئات . وإذا عبرت في العربية مثلاً بقولك فلان كثير الرماد فهم منها العربي معنى خاصاً يضاف إلى ظاهر اللفظ . ومثل هذه التعبيرات البلاغية يفهمها العربي ويتعثر في فهمها غير العربي ولوقوف على معاني الألفاظ في ذاتها .

كل هذه الفروق والاختلافات تحتاج في إدراكها والتقاطعها إلى دربة خاصة يوفرها الأدب المقارن لمن طال اشتغاله بهذا اللون من الدراسة .

ومما لا ينكر أن كل أدب فيه شيء ما قد ينقص غيره من الآداب ، وقد يفيدها إذا أضيف إليها ، وإذا أحسن الأدباء الإفادة منه لإثراء أدبهم القوي وتجديد دمايته . وفي الاطلاع على آداب الآخرين مكاسب كثيرة إذا عرف المطلعون كيف يزيدون باطلاعاتهم رصيد أدبهم القوي . وأقول إذا عرف وأقدم هذا الشرط لأنني رأيت كثيرين من أهل الأدب والثقافة ممن لم يكتمل نصجهم في آدابهم القومية أو فيونهم الوطنية إذا اطلعوا على آداب أجنبية بهرتهم تلك الآداب وصرقتهم عن العناية بآدابهم القومية . وهذه خسارة قومية بلا شك مصدرها أن فريقاً من هؤلاء المطلعين لم يحسنوا الانتفاع بالآداب الأجنبية لحساب أدبهم القوي وزيادة رصيده الفني ، بل جعلوا هذا الاطلاع على حساب أدبهم القوي وإهدار ما فيه من قيم فنية وتاريخية لم يحسنوها هم قبل أن يتجهوا إلى الآداب الأجنبية .

وإذا كان من فوائد دراسة الأدب المقارن زيادة التفاهم والتقارب بين الشعوب بمعرفة عاداتها ، وطرائق تفكيرها ، وآمالها الوطنية ، وآمالها القومية ، وتبادل المنفعة بالأخذ والإعطاء ، والتأثر والتأثير فليس معنى هذا أن ينصرف جهدنا في هذه السبيل عن العناية أولاً بأدبنا القوي وفهمه حق الفهم ، وإجادة كل الاجادة ولا فائدة ترجى من وراء هذا الدرس الأدبي المقارن

على يد باحث لم تكتمل شخصيته الفنية وتنضج ذاتيته الأدبية القومية . ولا خلاف بين الباحثين في أن دراسة الأدب المقارن يراد بها في المقام الأول إثراء الآداب القومية بما يستفاد من الآداب الأجنبية .

وكان جيته قد أثار قضية الأدب العالمي Weltliteratur وتخيّل أن الآداب المختلفة ستجتمع كلها في أدب واحد كبير تقوم فيه الشعوب بدور الروافد التي تصب انتاجها في هذا النهر الكبير أو الأدب العالمي . وقد دعا جيته إلى هذا التفكير اتجاه ساد في ألمانيا يرى إلى اتخاذ ألمانيا مركزاً للثقافة العالمية والفكر الانساني . وكان يأمل أن يكون هناك أدب إنساني عالمي تغذيه شعوب العالم بانتاجها . وربما خطر في فكر هؤلاء المفكرين الألمان الذين نشروا هذا الاتجاه في ألمانيا — وإن لم يصرحوا — أن تكون الثقافة الألمانية والأدب الألماني هما نواة هذا الأدب العالمي والفكر الانساني . وجعل جيته من نفسه هو مثلاً لهذه العالمية التي تجعّت في شخصه . فهو وإن كان شاعراً ألمانياً يجيد الآداب الغربية إلا أنه مع ذلك عشق الآداب الشرقية واتجه إليها . فأصبح بشخصه مثلاً للثقافة العالمية التي تضم آداب الشرق والغرب (١) . ولهذا نراه يسمى ديوانه «الديوان الشرق للمؤلف الغربي» . (٢) .

ويلتقط جيفورد فكرة جيته ويعرضها في شكل جديد تتجمع فيه الآداب الصغرى في مجموعة أدبية أو وحدة أدبية كبيرة تضمها كلها . وهو يرى أن الأدبين الانجليزى والأمريكى بما لهما من الصلات يصلحان لأن يتخذوا نواة للفكرة بأن يتحدوا فيما بينهما ، ويكونا أدباً موحداً للناطقين باللغة الانجليزية تنضم اليه كل الآداب الصغيرة ، التي تتخذ الانجليزية لغة لها . وبهذا تنشأ وحدة أدبية كبيرة تضم كل الآداب التي تكتب بالانجليزية . ويسير الأمر على هذا النمط فيما يتصل بالآداب التي تتخذ الفرنسية لغة لها

(١) لانتس مع ذلك أن جيته لم يتجرد من ألمانيته ، وأن أدبه وإن كان متأثراً في ديوانه الشرق بآثار شرقية لا يزال أدباً ألمانياً كتب باللغة الألمانية .

(٢) الديوان الشرق : ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٧ .

أو الألمانية . وتنشأ بهذا وحدة كبيرة للأدب الفرنسى أو الألمانى . وينتهى الأمر بالآداب إلى أن تصبح أعضاء فى وحدات كبيرة أو ما يمكن أن أسميه بتعبير عصرى اتحاد الآداب الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية . الخ وبهذا تقل عدد الآداب الخاصة بكل شعب على حدة . وقيام مثل هذه الاتحادات — وهى محدودة فى عددها — يمكن أن ينتهى فى آخر الأمر إلى وحدة عامة بينها فيظهر بذلك أدب عالمى موحد وتتحقق بذلك نظرية الأدب العالمى (١) .

ولكن جيته نفسه كان لا يتحمس لفكرته . وكان يرى فى هذا المثال أمراً بعيد المنال . وليس هناك شعب واحد يرضى أن يتخلى عن شخصيته . ولأن الفكرة نظرية يستحيل تطبيقها عملياً رأى بعض الكتاب أن يستخدم تعبير الأدب العالمى فى معنى آخر فقصد به تلك الكنوز الأدبية القديمة التى ذاعت فى العالم كأعمال هومر ، دانتي ، سرفانتس ، شيكسبير ، جيته الذين عمت شهرتهم الآفاق وغطى أدبهم العالم . فهو إذا أدب عالمى على هذا النحو والتفسير (٢) .

أدوات البحث :

يحتاج الباحث فى الأدب المقارن إلى مجموعة من الأدوات أو الدراسات التى تعينه على المضى فى سبيله .

وأولى هذه الأدوات الدراسة التاريخية . ومن الضرورى أن يتزود الباحث بمصيلة واسعة من دراسة التاريخ . وهذه الدراسة تعينه على فهم الأحداث وتطوراتها ، والعلاقات الإنسانية بين الشعوب فى مظاهرها المختلفة . والأدب المقارن كغيره من فروع الأدب يحتاج إلى دراسات مساعدة كثيرة تساعد على فهمه وإدراك اتجاهاته . والتاريخ من أهم هذه الدراسات .

ومن التاريخ الوقوف على سير الأبطال ودراسة النماذج البشرية الأدبية المعروفة عن كل شعب وأدب . ففى الأدب العربى مثلاً هناك نماذج بشرية

Gifford : Comparative Lit. p : 90—91.

(١)

René Wellek and Austin Warren :

(٢)

Theory of Literature, 1962. p. 48 .

معروفة في الأدب كعنترية في الشجاعة ، وحاتم في الكرم ، ومجنون ليلي في الحب . وفي الأدب الألماني فاوست Faust . وفي الإسباني دون جوان Don Juan فهذه من النماذج الأدبية البشرية التي تبرز في هذه الآداب .

وبعد هذا فمعرفة اللغات المختلفة أمر ضروري . ونحن نقول معرفة اللغات ولا نقول إجادتها إجابة تامة لأن إجابة عدد من اللغات أمر صعب لا يتوافر لعدد كبير من المشتغلين بالدراسة . ولهذا أصبحت معرفة بعض اللغات هي الحد الأدنى الذي يطلب ، وتوفر هذا الحد أفضل على أي حال من الاعتماد الكلي على المترجمات .

ولا يطلب من الباحث في الأدب المقارن أن يقوم بالدراسة في جميع اللغات . فهذا مستحيل . يكفيه أن يفعل هذا فيما يحسن من لغات ، ولو كان ما يحسنه لغة واحدة إلى جانب لغته القومية . يكفيه كذلك أن يبحث في عصر معين من عصور التاريخ الأدبي تاركاً لغيره بقية العصور ، أو أن يختار شخصيات أو شخصية معينة من بين شخصيات هذا العصر ، أو أن يكتفى بمجزئيه معينة من العصور ويدع لغيره من الباحثين أن يستوفوا بقية الجزئيات . فالعمل في ميدان الأدب المقارن يمكن أن يكون جامعياً تتضافر فيه الجهود ، وأن يقدم كل ما يحسن . وباجتماع الجزئيات وتتضافر الجهود يكتمل العمل كله .

ويلزم الباحث أن يحيط إحاطة طيبة بعدد كبير من الآثار الأدبية الكبرى في العالم كالإلياذة ، والأوديسة ، والكوميديا الإلهية ، رسالة الغفران ، الشاهنامة ، مسرحيات شيكسبير وغيرها .

وهناك فهارس أوربية مفصلة لبيان ما صدر من مؤلفات تعين الباحث على معرفة أهم الأعمال الأدبية العالمية في دراسة العصر الذي يتعرض له الباحث ، والوقوف على مضمون هذه الأعمال (١) .

(١) منها مثلاً فهرس فان تيجم عن المؤلفات الأوربية التي صدرت حتى نهاية القرن التاسع عشر .
Le repertoire chronologique des Literatures modernes

والترجمة تقوم بدور طيب في التعريف بآثار الأمم الأخرى والأعمال الأدبية الكبرى . والباحث في الأدب المقارن لا يستغنى عن هذه المترجمات للاستعانة بها في معرفة الأعمال الأدبية أو الوقوف على أحوال الشعوب التي لا يجيد لغتها . وهناك استحالة بالطبع لإجادة كل لغات العالم المهمة .

والرحلة عمل مفيد في دراسة الأدب المقارن لأن الاتصال بالشعوب يفتح آفاقاً للفهم لا تنهياً من دراسة الكتب وحدها . وتساعد هذه الرحلات على إدراك المزاج الشخصي لشعب من الشعوب والعادات والميول التي تتحكم في تفكيره وانجاءاته فتجعل فناً من فنون الأدب يروج عنده ولا يروج عند غيره من الشعوب . ومؤرخو الأدب يهتمون عادة بالأعلام من الأدباء والذائع المعروف من الآثار الأدبية . ولكن هناك من الأدباء نوايا مغمورون ، ومن الأعمال الأدبية ثروات مدفونة لم يقدر لها أن تطفو على السطح . والرحالة هم الذين يستطيعون أن يصلوا إلى هؤلاء الأدباء وهذه الثروات الأدبية ، وبهذا يزودون الدراسة بكل جديد .

ويمكن أن نعتبر كل واحد من هؤلاء الرحالة مركز استقبال وإرسال . فهو يستقبل ما عند الآخرين ويرسل إليهم ما عنده . وهو بهذه الصورة مستقبل جيد ومرسل جيد . والاستقبال والإرسال ضروريان في الأدب لنقل الأفكار والصور وتبادل التأثير .

وكتب الرحلات مهمة هي الأخرى في الإحاطة بأحوال الشعوب والوقوف على ما لديها من تقاليد وآداب .

= ومنها أيضاً كتاب بييردى بواديفر Pierre de Boisdeffre «معجم الأدب المعاصر» . ويتناول في نسمة الأول الحديث بوجه عام عن الأدب الفرنسي في القرن العشرين ثم يتناول في القسم الثاني من الكتاب إلى المعجم الذي رتب فيه الأدباء ترتيباً أبجدياً مع الحديث عنهم والإشارة إلى أهم أعمالهم .

التيارات اللغوية

البحاث اللغوية جانب أساسي في دراسة الأدب المقارن . واللغات في تنقلها من شعب إلى شعب تدل على مدى ما بين هذه الشعوب من علاقات واتصالات وقد استعان ماكزى Machezie في دراسته للعلاقات الأنجلزية الفرنسية بالتيارات اللغوية المتبادلة بين الشعبين (١) .

وللمؤلفين العرب عناية بهذه الأبحاث دعاهم إليها حرصهم على التمييز بين العربي الأصل من الألفاظ والأجنبي الدخيل . ومن هذه الدراسات مثلاً ما نراه في «المعرب» للجواليقي ، وشفاء الغليل للخفاجي ، وفي مجموعة الألفاظ الفارسية المعربة التي صنفها ادى شير .

وهناك في اللغات الأوربية مؤلفات كثيرة لدراسة التيارات اللغوية بين الشعوب الأوربية (٢) .

اللغة العربية في العالم الإسلامي :

اللغة العربية أولى لغات العالم الإسلامي . ولها بكثير من لغات هذا العالم صلات قوية كصلتها مثلاً باللغة الفارسية أو التركية . واللغة الفارسية إحدى لغات المجموعة الآرية أو الهندية الأوربية بينما العربية واحدة من اللغات السامية ومن ثم فإن اختلاف اللغتين في الأصول اختلاف جوهري لا يجعل للصلات اللغوية بينهما مكاناً . ومع ذلك فإن الإسلام الذي ربط الشعوب الإسلامية برباط وثيق جعل بين هاتين اللغتين وهذين الشعبين من صلات اللغة والحضارة ما يندر أن يقوم مثله بين اللغات الأخرى . وقد أقام الإسلام بين اللغتين جسوراً عبرت عليها كل واحدة إلى الأخرى فأثرت فيها وتأثرت بها . وجرى

(١) الأدب المقارن : ريمون طحان ص ٤٣ ط أولي . بيروت ٧٢ .

(٢) يذكر طحان في كتابه السابق ص ٤٦ بعضاً من هذه المؤلفات . منها مثلاً الملاحظات التي كتبها ماسيه على الألفاظ العربية التي دخلت اللغة الفرنسية . وعنوانها :

Remarques sur les mots dérivés de l'arabe

وما كتبه بيهان A.P. Pihan عن الكلمات الفرنسية المشتقة من الألفاظ العربية والفارسية والتركية بعنوان :

Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe, du persan, ou du turc

وهناك غيرها كالمصنفات التي ألفت في بيان الألفاظ العربية التي دخلت الأسبانية أو البرتغالية .

بينهما من الأخذ والعطاء ما لم يجر بين غيرهما من اللغات . ولم تكن النظرة اليها في العصور الإسلامية تلاحظ ما بينها من فروق في الأصول كما يفعل علماء اللغات اليوم ولكنها كانت النظرة إلى لغتين تمثلان شعبين إسلاميين يتعاونان فيما بينهما على بناء صرح الحضارة الإسلامية .

كانت اللغة العربية قد انتشرت انتشاراً واسعاً لأسباب كثيرة ، منها أن بعض القبائل العربية كانت قبل الإسلام قد هاجرت من موطنها إلى ما جاورها من الأقطار كالشام . وازدادت هذه الهجرات بعد الأسلام ، وازدادت تبعاً لها الصلات بين العرب وأهالي تلك البلاد .

ومنها أن العربية لغة الإسلام . وإن المسلمين محتاجون دائماً إلى دراسة القرآن وفهمه . ومن هنا جاءت حاجتهم إلى دراسة العربية وإجادتها . وقد أقبل الفرس على دراستها إقبالا شديداً حتى برعوا فيها وألفوا بها ووضعوا بتأليفهم أسس عدد من العلوم العربية والإسلامية .

وعندما حققت الفتوح الإسلامية السيادة العربية في العالم الإسلامي رأى كثيرون أن يجاروا الحكام العرب في اتخاذ لغتهم وأن يتشبهوا بهم إعجاباً أو تقرباً وطلباً لنافع .

ولم يكن العرب يفردون وحدهم بأمر هذه الدولة الإسلامية الناشئة لأنهم كانوا في حاجة إلى خبرة أهل الخبرة ، ولهذا كانوا يستخدمون في إدارتها غيرهم من أبناء البلاد التي خضعت لحكمهم . وكان على هؤلاء لكي يحملوا العبء بأمانة وكفاءة ويهيئوا لأنفسهم مكانة مرموقة في الدولة الجديدة أن يجيدوا لغتها . ومن هنا تعرب كثيرون استطاعوا بعد ذلك أن ينقلوا إلى العربية ما كان عند شعوبهم قبل الإسلام من علوم وفنون .

واستطاعت اللغة العربية أن تستوعب علوم الأمم الأخرى وفنونها ، وأصبحت بذلك لغة العلم والتأليف في العالم الإسلامي مما ساعد على انتشارها في البيئات الأخرى غير العربية .

لم تعجز اللغة العربية عن استيعاب علوم اليونان وفلسفتهم ومنطقهم وطبهم بعد أن نقلت إليها . وبعد أن انتهى دور النقل والترجمة بدأت الشخصية

الإسلامية تظهر ، وأخذ العلم الإسلامى ينتشر شرقاً وغرباً حتى عم العالم كله. وكانت هذه العلوم الإسلامية ركيزة من الركائز التى قامت عليها نهضة أوروبا نفسها فيما بعد . هذه النهضة العلمية كانت لغتها العربية . وفى هذا ما يدحض زعم الزاعمين اليوم ممن تأثروا بالثقافة الغربية من أن اللغة العربية تقصر عن متابعة العلوم والدراسات العملية الحديثة . والحقيقة أن اللغة العربية كانت لغة الحضارة فى العصور الوسطى . وعندما بدأت أوروبا تهتم بالعلوم الإسلامية وحضارة المسلمين فطنت إلى ضرورة الاهتمام باللغة العربية التى دونت بها هذه العلوم ، ولترك الآن هذا الحديث عن أوروبا وموقفها من اللغة العربية إلى موضعه فى مكان آخر . ولنتحدث عن هذه اللغة بين غيرها من لغات العالم الإسلامى .

بين العربية والفارسية

الفارسية ثانية لغات العالم الإسلامى بعد العربية وأشدّها اتصّالاً بها .
والعلاقة بينهما علاقة طويلة قديمة .

ولما جاء الإسلام كان للفرس نفوذهم فى المجتمع الإسلامى الجديد .
ونكتفى هنا بذكر مثالين على هذا النفوذ فى هذا المجتمع .

فقد تحبّر عمر رضى الله عنه فى إحصاء الغنائم التى كانت ترد عليه وكيفية
توزيعها حتى أشار عليه واحد من الفرس بتدوين الدواوين . وكان هذا مبدأ
إتخاذ الدواوين .

كما أن الدولة الإسلامية الناشئة لم تستطع أن تستغنى عن خبرة الفرس
الذين أسلموا ، وبقي الدهاقين يؤدون خدماً لهم للدولة الجديدة فكانوا يقومون
بجمع الضرائب وإمساك الدفاتر الخاصة بها ، وتحديد الضريبة المفروضة على
كل ممول ، كما كانوا على العموم ينفذون كل ما يطلب إليهم ويمثلون الدولة
فى أقاليمها . وظل العرب يعتمدون إلى فترة طويلة من الزمن على ما وضعه
لهم هؤلاء من النظم الخاصة بالشئون الإدارية والمالية . ونتج عن هذا أن دخل
اللغة العربية كثير من الألفاظ والاصطلاحات الفارسية الخاصة بهذه الشئون .

وعلى العموم فقد انتشرت حضارة الفرس فى المجتمع الإسلامى فى
مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية والثقافية . وأصبحت اللغة الفارسية شائعة
ذائعة فى أمصار العالم الإسلامى . ولا ضرورة لأن نفصل هنا آثار الحضارة
الفارسية فى المجتمع الإسلامى فهذا أدخل فى دروس الحضارة الإسلامية .
ولكن تأثير لغة هؤلاء الفرس وأفكارهم وحضارتهم فى اللغة العربية وأدبها
من موضوعات دراستنا فى الأدب المقارن .

اللغة الفارسية :

مرت اللغة الفارسية بأدوار :

الفارسية القديمة : — وكانت هي اللغة السائدة في عهد الدولة الأكمنية أو الهخامنشية (٥٥٠ — ٣٣٠ ق.م) وتتمثل هذه اللغة في النقوش المختلفة التي خلفها ملوك هذه الدولة . وكان موضوع هذه النقوش في الغالب تسجيل الأعمال الحربية والانتصارات . وبينما يرى العلماء الغربيون أن هذه اللغة كانت محدودة المفردات وأنها لم يكن لها أدب يذكر يرى بعض العلماء الإيرانيين أن هذه اللغة كانت ذات نصيب من التأليف العلمية والأدبية . وما دام الغرض من هذه الكتابات والنقوش تسجيل الوقائع والانتصارات فن الطبيعي أن تسودها المباهاة والفخر ، وأن يكون نثرها عادياً عاطلاً عن أى مهارة أدبية أو صناعة فنية ، يغلب عليه الإيجاز والاختصار . ومن نصوص هذه اللغة القديمة يتضح أنها الأم لما جاء بعدها من لغات الفرس الوسطى والحديثة .

الفارسية الوسطى (الهلوية) : كانت اللغة الرسمية في عهد الدولة الساسانية (٢٢٦ — ٦٥٢ م) . والمعروف أن هذه الدولة الساسانية هي التي حكمت بلاد الفرس قبل الفتح الإسلامى مباشرة .

وكانت الهلوية لغة علم وأدب . ولا يزال بين أيدينا من النصوص ما يمثل ذلك .

وقد ظلت اللغة الهلوية سائدة حتى قضى العرب على ملك الفرس ، واستولوا على بلادهم . وكان لهذا الفتح شأن خطير في حياة الفرس من جميع النواحي . واستطاعت اللغة العربية أن ترحزح اللغة الهلوية وأن تصرف الإيرانيين عنها . وكان انتشار العربية قوياً وسريعاً لم يمكن الهلوية من الصمود أمامها . ولهذا أسباب :

فالدين الإسلامى الذى اعتنقه الفرس شجعهم على تعلم اللغة العربية . وارتباط اللغة الهلوية في أذهان الإيرانيين بالحياة الدينية الزردشتية القديمة

نفرهم منها . وكان لزاماً عليهم وقد أسلموا أن يهملوا كل ما اتصل بحياة
المجوسية التي كانوا يحيونها . واللغة الهلوية في مقدمة ما أهملوه لهذا السبب .
كما أن الضرورة العملية فرضت على الكثيرين منهم أن يتعلموا العربية
حتى يظفروا بنصيب طيب في الحياة الجديدة ، كمنصب يتولونه أو علم
يتعلمونه ويعلمونه أو حاجة يريدون قضاءها عند الولاة والحكام .

وحين بدأ استقلال الفرس يتحقق على يد الدول الفارسية في المشرق
كالدولة الصفارية والسامانية كان طبعياً أن تعمل هذه الدول على قطع أسباب
الاتصال بينها وبين مركز الخلافة العربية في بغداد من الناحية العملية على
الأقل ، وأن تزيل في محيطها كل مظاهر الخضوع للخلافة العربية . ومن
أهم مظاهر الخضوع والتبعية للدولة العربية استخدام اللغة العربية ، فهي
بلاشك أعظم مظهر من مظاهر السيادة العربية على تلك الأقاليم الفارسية .
ولهذا فإن الدول التي ظهرت في المشرق شجعت اللغة الفارسية حتى حلت
عمل العربية وأصبحت اللغة الرسمية للبلاد وظهر بها الأدب الفارسي الإسلامي.
وهنا نأتى إلى الدور الثالث والأخير من الأدوار التي مرت بها اللغة الفارسية .

الفارسية الإسلامية (الحديثة) :

لم تصلح الهلوية لغة للفرس بعد الاسلام ، وقد قلنا فيما سبق إنها ارتبطت
في أذهان الفرس المسلمين بالديانة الزردشتية فنفروا منها ، هذا بالإضافة إلى
أن الكتابة الهلوية لم تكن شائعة بين الفرس أنفسهم إذ كانت محصورة في
طبقة خاصة هي طبقة الكتاب «دبران» مما سهل على الفرس أن يهجروها إلى
الكتابة العربية الجديدة . ثم إن الهلوية تكتب بحروفها الخاصة التي تحتاج إلى
تعلم ودرس خاص ولم يكن الفارسي المسلم مستعداً لبذل هذا الجهد في تعلم
الحروف الهلوية وأمامه الحروف العربية سهلة راحة .

وكان من سوء حظ الهلوية أنها لغة المناطق المتاخمة للبلاد العربية.
وكانت هذه المناطق دائماً في طريق الغزوات والهجمات العربية المختلفة نحو
المشرق . ولهذا كان أثر الفتوح العربية الإسلامية شديداً على هذه اللغة
وكتابتها ، وكانت وطأة العربية عليها ثقيلة بحيث لم يعد لها كيان .

لهذه الأسباب كلها زالت اللغة الهلوية ولم يبق لها وجود عند عامة الفرس من جراء الفتح العربى فمن أين إذا جاءت الفارسية الإسلامية أو الفارسية الحديثة التى ظهرت بعد انتهاء عهد السيطرة العربية واتخذها الدول الفارسية المستقلة لغة لها ؟

كانت بلاد الفرس تمتد امتداداً واسعاً عند الفتح الإسلامى . وليس من المعقول أن تسود مثل هذه الدولة المترامية الأطراف لغة واحدة . والمقدسى مثلاً يذكر فى أحسن التقاسيم أن لغات العجم تختلف من إقليم إلى إقليم (١). وكذلك يذكر غيره من المؤلفين . وهذا كله أمر طبيعى فى بلاد امتدت أطرافها واتسعت رقعتها .

وكلام المقدسى مفيد فى بيان مدى الاختلافات اللغوية التى كانت موجودة فى تلك الأقاليم (٢) . ومن كلامه يستفاد أنه كانت هناك بالمشرق لغة أو لهجة هى المعروفة بالدرية من درخانه كما يذكر المقدسى أو درگاه يعنى البلاط . وكانت هذه اللغة أو اللهجة تستخدم فى بلاط الحكام ببخارى وفيما يحيط بها من المناطق . ويصف المقدسى هذه اللغة بأنه كان يكتب بها الرسائل وترفع القصص والأخبار إلى الأعتاب . ويذكر بعض العلماء من الايرانيين أمثال محمد بهار أن اللغة الدرية كانت منتشرة فى خراسان أيضاً وكانت هى اللغة المتداولة حتى أن أهل خراسان كانوا عاجزين عن فهم اللغة الهلوية (٣) . كما أن ابن النديم يذكر أن هذه اللغة قد غلبت فى أهل المشرق (٤) .

ومن حسن حظ هذه اللغة الدرية أنها كانت بالمشرق حين قامت الدول الفارسية المستقلة عن الدولة العباسية . وهذه الدول هى التى ساعدت على

(١) أحسن التقاسيم : ص ٢٦١ ط ليدن .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٤ .

(٣) مجلة مهر . فردوسى نامه . عدد ٥ ، ٦ ص ٤٦٨ .

(٤) الفهرست : ص ١٣ ط لبيزج .

بعث النهضة الأدبية الفارسية . وطبيعى أن تتخذ هذه النهضة التى قامت فى المشرق لغة المشرق فى كل ما يكتب أو يؤلف . ولو أن هذه الدول قامت فى المغرب لكان للهلوية شأن آخر . لكن سوء حظ الهلوية جعلها لغة المناطق المحاورة للدولة العربية المسيطرة على العالم الاسلامى .

ومن العوامل التى ساعدت على بقاء اللغة الدرية واستمرارها ما يرويه شمس قيس فى المعجم إذ يذكر أن هذه اللغة أخف وأسهل ، وأنها قابلة للتخفيف . " مثال ذلك : گر واگر ، مانا وهمانا ، مى وهمى ، كنون واکنون درون واندرن ، برون وبرون ، فغان وافغان ، چار وچهار ، دگر دىگر ، خامش خاموش ، شه وشاه ، مه وماه ، ره وراه ... الخ (١) .

وما دامت هذه الدول الفارسية المستقلة قد قامت بالمشرق لبعد المناطق الشرقية عن مركز الخلافة العربية وضعف قبضة هذه الخلافة عليها فلا بد لها إذاً من أن تتخذ لغة قومية بدل لغة العرب . وهكذا ظهرت اللغة الفارسية الإسلامية التى اشتد ساعدها بعد ذلك وظهر منها شعراء تزعموا النهضة الفارسية الأدبية بعد الإسلام كالرودكى ، وظهرت التأليف والترجمات بهذه اللغة .

ولا يفهم من هذا ان الفرس هجروا اللغة العربية بعد أن أصبح لهم لغة قومية لأنهم فى الحقيقة لم ينصرفوا عنها فى أدبهم وتأليفهم . وفى الدولة السامانية التى اتحدت بخارى عاصمة لها والتى ظهر فيها أول شعراء الفرس الكبار بعد الإسلام وهو الرودكى راج الشعر العربى رواجاً كبيراً . ومع أن هذه الدولة السامانية فارسية إلا أنها لم تحرم الأدب العربى من العطف والرعاية . وكان هذا من سعة الأفق وحسن الإدراك . وقد نالت العربية فى عهد أحمد بن اسماعيل شيئاً من مكانتها القديمة حتى صارت لغة الوثائق الرسمية . وأظهر الأمير أحمد العطف والرعاية لهؤلاء الذين يجيدون العربية . وفى ظل الدولة السامانية ظهر كثير من أدباء العربية وعلمائها من ذوى الأصل الفارسى . ويكفى أن

(١) المعجم : فى سايير أشتار المعجم ص ٢٢٣ ط مجلس . تهران .

نذكر هنا «محمد بن جرير الطبري» من أهالي طبرستان . وكتابه في التاريخ وتفسيره معروفان . وكان معاصراً للامير نصر بن أحمد الساماني . وتوفي سنة ٣١٠ هـ . ومنهم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي وأصله من الري . وقد ألف في الطب كتابه الطب المنصوري وقدمه إلى منصور بن اسحق حاكم الري . وكان هو الآخر من معاصري نصر بن أحمد أيضاً وتوفي سنة ٣٢٠ هـ . وهناك السلمي ، وأبو القاسم البلخي الكعبي ، وأبو زيد بن سهل البلخي وكثير غيرهم ممن ألفوا في التاريخ والجغرافية وغيرها .

وكانت بخارى مجمع أهل العلم والفضل يسعون إليها من أنحاء العالم الاسلامي وبها يلتقون . وكان هؤلاء الفضلاء إذا ضاقت عليهم بلادهم اتجهوا إلى بخارى فلقوا بها من الاكرام والسعة ما يجيب إليهم الإقامة بها . ويذكر الثعالبي في ترجمة المأموني أنه لما فارق وطنه بغداد اتجه في أول الأمر إلى بلاط الصاحب بن عباد حيث أقام هناك فترة يمدخ الصاحب وينعم بإكرامه . ولكن الحال لم تدم كما أراد الشاعر فاضطر المأموني إلى الرحيل عنها إلى نيسابور ثم تركها بعد ذلك مفضلاً عليها بخارى . وهناك لقي الخطوة والإكرام من كبار رجال الدولة الذين كان ينصهم بمدائحهم فازداد على الأيام ماله ، وصلحت حاله (١) .

ويذكر الثعالبي كذلك في ترجمة الشجري (٢) أنه من أدركتهم حرفة الأدب فرحل عن وطنه واتجه إلى بخارى وظل يقيم بها حتى انقضى عهد الدولة السامانية وبدأت الأحوال تتغير ، ولم تعد بخارى كما كانت فاضطر إلى أن يعود إلى وطنه .

وفي ترجمة أبي اسحق إبراهيم بن علي الفارسي من علماء اللغة والنحو يقول إنه ورد بخارى فأجل وبجل (٣) .

(١) يتيمة الدهر ٩ / ١٦٤ / بحري الدين .

(٢) نفسه : ١٥٥ .

(٣) نفسه : ١٥٠ .

ويقول في ترجمة الواثق أنه لما سمع ما ناله أقرانه من أولاد الخلفاء وأمثاله من التكريم والرعاية ببخارى اتجه بأهله إليها راجياً أن ينال بها ما ناله سابقوه (١) .

وفي ترجمة أبي نصر الأبيوردى يبين لنا كيف كانت العلاقة بين الشعراء وكبار رجال الدولة فإن الوزير اللمعى كان يكرم الشاعر ويناديه لما يوجهه إليه من المدائح . واقترح الوزير على الشاعر يوماً أن ينظم قصيدة يحاكي بها قصائد المتقدمين في الفحولة والجزالة فجاءه في اليوم التالى بقصيدة تضارع قصائد الجاهليين في فحولتها وجزالتها وكانت مفاجأة الشاعر على هذا العمل ولاية البريد في بلدته ابيورد (٢) .

ويقدم لنا الثعالبي صورة أخرى عن مجلس من مجالس الأدب عقده ببخارى الأمير السعيد ودعا إليه أفاضل الغرباء الذين وفدوا إليها من أمثال اللحام ، وابن مطران وغيرهم . ويذكر الثعالبي أنه كان مجلساً مشهوداً قلما يرى مثله (٣) .

وهناك مجموعة كبيرة من شعراء العربية ترجم لهم الثعالبي في الجزء الرابع من اليتيمة .

وهذا كله يدل بما فيه الكفاية على أن العربية ظلت محتفظة بمكانتها وانتشارها حتى بعد أن أصبح للفرس لغة قومية وأدب قومي . وفي الفترات التي كان التعصب ضد العربية يظهر كان التيار مع العربية أقوى وأغلب . ولهذا لم يدم هذا التعصب . وعندما حول العرب ديوان العراق وفارس إلى اللغة العربية في عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) ظلت العربية بعد ذلك هي لغة هذه الدواوين الرسمية إلى أن قضى المغول على الخلافة العباسية في بغداد ٥٦٥ هـ اللهم إلا في فترات ضئيلة غلب فيها التعصب كما

(١) يتيمة الدهر ١٩٢ / ٤

(٢) نفسه : ١٣٤

(٣) نفسه : ١٠١

حدث في أيام السلطان الب أرسلان السلجوقي فإن وزيره عميد الملك أمر بأن تصدر الأوامر والقوانين ومنشورات الدولة الرسمية باللغة الفارسية . ولما انتهت أيامه وخلفه الوزير السلجوقي المشهور «نظام الملك» أعاد الأمور إلى نصابها ورد إلى العربية اعتبارها ، وجعل الدواوين باللغة العربية وزاد على ذلك بأن أنشأ المدارس النظامية في أنحاء مختلفة من بلاد العراق وإيران وشجع في هذه المدارس على دراسة اللغة العربية والاهتمام بها .

ولا بأس في أن أضرب مثلاً آخر بالدولة البويهية فإنها وإن كان حكامها لا يمتنون إلى العروبة بصلة إلا أن الأدب العربي قد نهض في ظلها نهضة مشهودة وكان بلاط ملوكهم مقصدا للعلماء والأدباء على اختلاف ألسنتهم . وظهر فيها من الشخصيات البارزة في تاريخ الأدب العربي أمثال الصاحب ابن عباد ، وابن العميد الذي كانت له في الكتابة العربية مكانة مرموقة حتى قيل له الأستاذ ، والرئيس ، وأطلق عليه لقب الجاحظ الثاني . وأصله من قم إحدى المدن الفارسية .

أردنا بما ذكرناه فيما سبق أن ننبه إلى أن اللغة الفارسية الجديدة ، وإن أصبحت لغة الفرس القومية ، إلا أنها مع ذلك عاشت مع العربية جنباً إلى جنب في تألف وتعاون وتفاعل . وقد أثرت كل منهما في الأخرى وتفاعلت معها .

* * * * *

أدت هذه العلاقات الواسعة بين العرب والفرس إلى انتشار لغتهما وتبادل التأثير فيما بينهما .

وفي العهد الأموي ، على شدة اعتداده بالعصبية العربية ، انتشرت اللغة الفارسية بين الناس على نطاق واسع كما يبدو من قصة يزيد بن مفرغ حين عذبه عبيد بن زياد وسقاه مسهلاً ثم ربطه في فرس يطوف به في السوق وقد فعل المسهل فعله . واجتمع الصبية حوله يقولون «ابن شيبست» أي ما هذا ؟ (ابن هيبست) فكان ابن المفرغ يجيبهم بالفارسية : -

آبست ونبید است عصارات زیب است سمیه روی سپید است

أى هو ماء ونبید ، وعصارات زیب ، وسمیه بیضاء الوجه (١) .
وكانت الفارسية منتشرة ، على عهد الدولة الأموية ، انتشاراً كبيراً في
العراق لكثرة الموالي هناك . وكان أهل الشام في حربهم للمختار وشيعته
ينظرون إليهم على أنهم «عبيد اباقي تركوا الاسلام وخرجوا منه ليست لهم
تقية ولا ينطقون بالعربية» (٢) . ولما بلغ أتباع المختار ما لقي لإخوانهم من
الهيمنة في حربهم مع ابن شبيب لم يصدقوا مبلغهم وقالوا بالفارسية : «این بار
دروغ گفت» أى أنه كذب هذه المرة (٣) .

وفي عهد الدولة العباسية أصبحت الفارسية مألوفة في أسماع العرب حتى
إن العربي الذى يجهلها كان مع ذلك يستسيغها إذا سمعها بل يطرب لها . ويحكى
أن أعرابياً سمع غناء نخراسان بالفارسية ، ولم يكن على علم بها ، فشوق الغناء
لشجاء وحسنه فقال في ذلك (٤) :

حمدتک لیلۂ شرفت و طابت	أقام سهادها ومضى كراها
سمعت بها غناء كان أولى	بأن يقتاد نفسى من عناها
ويتحدث عن غناء هذه المغنية الذى طرب له دون أن يفهم المعانى فيقول	
ولم أفهم معانيها ولكن	ورت كبدى فلم أجهل شجاءها
فكنت كأنى أعمى معنى	يحب الغانيات وما رآها

(١) في رواية أخرى : سمية روسي است ، وروسى معناها الماهرة أو الفاجرة .

(٢) الطبرى : ٥١٦ / ٤ .

(٣) نفسه : ٥٦٢ .

(٤) وقيل إنه لاقى تمام .

الفارسية وعيوب اللسان العربي :

الفارسي قد يتعلم العربية ويجيدها ويبرع فيها براعة عظيمة تتمثل في ما خلفه في الأدب العربي والدراسات الاسلامية من منشور ومنظوم . ولكن ولكن لسانه العربي الجديد لا يخلو مع ذلك من أثر لغته الأصلية . والعربي قد يتعلم الفارسية فيعلق بلسانه بعض ما في لغة الأعاجم مما يؤثر في سلامة منطقته العربي ، أو قد يخالط الأعاجم ويعيش معهم في مصر واحد فيتأثر لسانه بهذه اغخالطة .

ومن أهم العيوب التي أحدثها تراحم الفارسية والعربية في لسان واحد اللكنة أو العجمة واللحن . وهذه اللكنة على صور :

فإنها ما يلحق اللهجة فيجري الكلام على جرس يخالف ما ألفه العرب . ومنها ما يلحق حروفاً بعينها كتلك الحروف التي لا يحسن الفرس نطقها كالحاء التي تتحول في لسانهم إلى هاء : فيقولون في مثل حمزة وحرف : همزة وهرف ، وكالعين التي تصبح همزة فيقولون في مثل عرب : أرب ، وعشرت بمعنى السرور واللهو : إشرت ، وكالقف التي تخرج من ألسنتهم غيناً فيقولون في مثل قريب : غريب ، وكالضاد التي ينطقونها ظاء ، فيقولون في مثل قاضي ، وضيا : قاضي ، وظيا .

ومنها ما يتصل بالإعراب وهو العيب المعروف باللحن ، وإن كان يمكن إدراجه في باب اللكنة لأن الأعاجم ومنهم الفرس لا يعربون .

ومنها ما يدخل العربية من القياسات والصيغ الدخيلة التي لا يعرفها العرب . ولا غرابة في أن تؤثر الفارسية في اللسان العربي كل هذا التأثير ، فقد شارك الفرس في الحياة الاسلامية مشاركة فعالة في كل نواحيها ، وكانت طبقة الموالي وأغلبهم من الفرس ذات أثر كبير في توجيه الحياة العامة للمسلمين ، وكان أثر هؤلاء الفرس في لسان العرب يزداد كلما انتشرت الفتوح الاسلامية في المشرق . ذلك أن هذه الحروب كانت تسفر عن انتشار

الاسلام انتشاراً سريعاً بين الفرس الذين أسلم عدد كبير منهم عن طواعية واقتناع ، كما قبله عدد آخر ليقوا أنفسهم شر الحرب أو يتخلصوا من دفع الجزية . وكان على هؤلاء المسلمين الجدد أن يتعلموا العربية لأنها لغة دينهم الجديد .

هذا ، فضلاً عن الأعداد الكبيرة من الأسرى الذين عادوا مع العرب الفاتحين إلى الأمصار الإسلامية فأسلموا وعاشوا بين أهلها . وهؤلاء الأسرى نشروا لغتهم في كل مصر حلوا به من أمصار العالم الاسلامي ، وأثرت لغتهم في ألسنة أهل تلك الأمصار .

ففي البصرة مثلاً كان للفرس شأن كبير ، وكان منهم فريق من أهل أصبهان أسلموا وهاجروا إلى البصرة حيث أقاموا وارتفع شأن عدد منهم كعبد الله بن الأصبهاني الذي تنسب إليه دار ابن الأصبهاني بالبصرة ، والذي كان له أربعائة مملوك . ويذكر البلاذري أن الجذود الساسانية الذين وجههم يزججرد إلى الأهواز بقيادة سياه الأسواري لمقاتلة العرب قد رأوا من ظهور الاسلام وعز أهله ما حببهم فيه فبعثوا إلى أبي موسى الأشعري يعرضون عليه أن يدخلوا في دين الاسلام ويحاربوا مع العرب ضد أعدائهم من العجم ، على شرط أن يؤمنهم العرب وأن يسمحوا لهم بالنزول بحيث أرادوا من البلدان ، فأجابهم أبو موسى إلى ما طلبوه فاختراروا البصرة حيث نزلوا في الخطط التي نسبت اليهم . (١) وتتابع بعد ذلك هجرة مقاتلة الفرس إلى البصرة (٢) .

وعندما سبى عبيد الله بن زياد طائفة من أهل بخارى أسكنهم البصرة وظلوا بها حتى بنى الحجاج مدينة واسط فنقل كثيراً منهم إليها . (٣) وقد بلغ عدد هؤلاء الأسرى أربعة آلاف (٤) . وسكة بخارية زياد معروفة بالبصرة .

(١) فتوح البلدان : ٣٨٠ ط . مصر ١٩٠١ م .

(٢) نفس المصدر : ٣٧١

(٣) نفس المصدر : ٣٨٤ .

(٤) تاريخ بخارا : الترشيح ص ٤٦ ط . طهران .

ولم تنقطع طوائف التجار والصناع من الفرس عن التردد على البصرة . وكانت الكوفة أيضاً من الأمصار التي تدفق إليها سيل الفرس وقد نزلها عدد من جند الفرس الذين حاربوا العرب في أول الأمر ثم ما لبثوا أن مالوا إليهم ودخلوا في دينهم وحاربوا الفرس بسيفهم ، وبلغ عدد هؤلاء أربعة آلاف شهدوا القادسية مع رستم القائد الفارسي . فلما قتل وانهزم المحوس رأوا السلامة في انضمامهم للعرب ، وقد أمنهم القائد العربي سعد بن أبي وقاص واشتركوا معه في قتال الفرس وشهدوا فتح المدائن وجلولاء ، فلما فرغوا اختاروا الكوفة مقاماً لهم (١) .

وكانت الكوفة كذلك مركزاً تجارياً مهماً يجتذب إليه عدداً كبيراً من التجار وأهل الصناعات والحرف الذين انضموا إلى من سبقهم في الكوفة من الفرس وكونوا بذلك جالية كبيرة سيطرت على هذا المصر ، ونشرت بين أهله وسكانه لغتها الفارسية .

وكانت الحيرة معقلاً من معاقل النفوذ الفارسي إذ فيها انتشرت لغتهم وثقافتهم وفنونهم وتجارتهم زمناً طويلاً قبل الاسلام وبعده ، ولا غرو فقد كانت تخضع خضوعاً مطلقاً لسلطان الفرس ، وقد كون العرب امارتهم في الحيرة منذ عهد ملوك الطوائف (٢) . وكانوا يحتفظون بملكهم في هذه المنطقة بتأييد من الفرس . ونشأ بهرام جور الملك الفارسي الساساني بين العرب في الحيرة وتولى تربيته وتهذيبه النعمان بن امرئ القيس حتى أجاد العربية ونظم الشعر العربي . ولا مجال للتفصيل في علاقة عرب الحيرة بالفرس فهذا أمر مشهور . وكان من الطبيعي بعد هذا أن يترك الفرس آثارهم في حياة العرب المقيمين بتلك الامارة .

وفي اليمن كذلك امتد نفوذ الفرس . وقد غزتها الجيوش الفارسية أكثر من مرة في عهد الدولة الساسانية لنجدة أهلها وتحريرهم من أيدي

(١) فتوح البلدان : للبلاذري ص ٢٨٩ .

(٢) اليعقوبي : ١ / ٢٢٦ .

الأحباش الذين غزوا اليمن وعاثوا فيها فساداً ، وبسبب هذه الحروب أقام
الفرس ببلاد اليمن زمناً طويلاً ، وتزاوجوا ، وعرفت سلالتهم في بلاد اليمن
بالأبناء . وظهر منهم في العهد الاسلامي شخصيات معروفة (١) .

وبالإضافة إلى ذلك كانت اليمن مركزاً تجارياً هاماً بين الشرق والغرب .
وكذلك هاجر الفرس إلى بلاد الشام . ويروى البلاذري أن زياداً سير
بعضهم إليها بأمر معاوية ، وهم بها يدعون الفرس ، بينما يدعون في البصرة
الأساورة ، وفي الكوفة الحمراء (٢) .

وكان الحجاز أيضاً على صلة مستمرة بالفرس ، فالقوافل التي تحمل
البضائع تتجه إليه من بلاد الفرس ، كما كان أهل الحجاز يترددون على
أسواق الحيرة للبيع والشراء . وازداد عدد الفرس في الحجاز تبعاً لازدياد
الفتوح في المشرق ، وورد إلى الحجاز عدد كبير من أسرى الحروب
وظلت هجرتهم إليه مستمرة . وفي العصر الأموي كان الأمويون يشجعون
هجرة الفرس إلى الحجاز وعلى الأخص من كان منهم من أهل اللهو كالغناء
حتى ازداد عدد المغنين من الفرس في مدن الحجاز زيادة عظيمة وشاع
الغناء بين الناس . وكان الأمويون يعنون هذا ويقصدون من ورائه أن يشيع
اللهو والمجون بين أهل الحجاز ليشغلهم ذلك عن المطالبة بالخلافة وانتزاعها
من بني أمية .

وفي العصر العباسي آلت الأمور كلها فترة من الوقت إلى يد الفرس ،
وتغلغل نفوذهم في كل صغيرة وكبيرة من أمور الدولة حتى حياة الخليفة الشخصية
لم تعد ملكاً خالصاً له .

ويعد النزاع بين الأمين العربي الخالص ، والمأمون الفارسي الأم نزاعاً
بين العنصرين العربي والفارسي . وقد انتهى هذا النزاع بانتصار المأمون على
أخيه الأمين أي بانتصار العنصر الفارسي على العنصر العربي .

(١) منهم طاووس بن كيسان ، ووهب بن منبه ، ووضاح اليمن وغيرهم .

(٢) فتوح البلدان : ٢٨٩ .

وتبع هذا بطبيعة الحال ازدياد انتشار اللغة الفارسية على ألسنة الناس حتى زاحمت العربية مستوى في ذلك العامة والخاصة .

ومع أن عمر بن الخطاب في صدر الاسلام كان يخشى على العرب أن تفسد طبيعتهم وتعوج ألسنتهم إذا خالطوا غيرهم من الأعاجم حتى حرم عليهم الضياع في الأقاليم المفتوحة أو الاستقرار بين ظهرانهم ، وكان لهذا يحضهم على إقامة المعسكرات البعيدة عن مدسهم ، إلا أن هذا الأجراء لم يحفظ العرب من التأثير بهؤلاء الأعاجم إذ سرعان ما تحولت هذه المعسكرات العربية الصميمة إلى مدن ، وسرعان ما امتلأت هذه المدن بالعناصر الفارسية التي أذاعت حضارتها ولغتها . ولما رأى علماء اللغة ما أدى إليه هذا الاختلاط من التأثير في ألسنة العرب اتخذوا من ناحيتهم اجراءات أخرى لحماية لغتهم العربية .

فكانوا ، مثلاً ، لا يعترفون بلغة أهل الحضرة لأنهم يخالطون الأعاجم مما يؤثر في صحة لغتهم وسلامة ألسنتهم . وكانوا يترددون إلى البوادي حيث اللغة نقية لم تؤثر فيها عجمة الأعاجم . ورأينا بعض علماء اللغة يزن ما يقدم اليه منها ليعرف صحيحة من فاسده . وكان سيبويه يقول : «أخبرني من أثق بعربيته» (١) فهو بهذا يفرق بين عربية نقية لا تشوبها شائبة ولسان عربي سليم ، وبين عربية لحقتها شوائب العجمة ولسان اعترته آفات المنطق لتأثره ببعض لغات العجم .

ويذكر الجاحظ أن النحويين وعلماء اللغة ينصرفون عن كلام الأعرابي إذا خالط أهل المدن . ويعلل السبب في هذا فيقول : «لأن ذلك يدل على طول إقامته في الدار التي تفسد اللغة وتنقص البيان لأن تلك اللغة (يعني الفصحى) إنما انقادت واستوت واطردت وتكاملت

(١) المعارف : ص ٢٣٧ .

بالخصال التي اجتمعت لها في تلك الجزيرة ، وفي تلك الجيرة ، ولقد
الخطأ من جميع الأمم» . ويضرب لنا مثلاً يزيد بن كثوة وكيف كان لسانه
نقياً يوم قدم البصرة ثم أخذ يفقد نقاءه باقامته فيها فيقول : «ولقد كان
بين زيد بن كثوة يوم قدم علينا البصرة وبينه يوم مات بون بعيد ، على أنه
قد كان وضع منزله في آخر موضع الفصاحة وأول موضع العجمة ، وكان
لا ينفك من رواة ومذاكرين (١)» .

ومن الوسائل التي اصطنعوها لحماية لغتهم اتخاذهم النحو . وقد تعلم
الموالى العربية ليتفاهموا بها كما أو غلوا في دراسة العلوم الاسلامية ووسيلتها
اجادة العربية . إلا أنهم رغم هذا كانوا يقعون في الخطأ واللحن ، وامتد
هذا اللحن منهم إلى العرب أنفسهم حتى أزعج ذلك علماءهم ، وحملهم على
التفكير في وضع علم النحو . وقد عبر الشاعر عن أهمية علم النحو بقوله :

النحو يبسط من لسان الألكن والمرء تكرمه إذا لم يلحن
وإذا طلبت من العلوم أجلها فأجلها منها مقيم الألسن (٢)

وإذا كان هؤلاء الموالى هم الذين أفسدوا بلسانهم «فن الإعراب»
فقد كانوا في نفس الوقت السبب في وضع «علم النحو» ، كما كانوا السبب
في وضع غيره من علوم العربية كالبلغة .

ولكن هل أدت هذه الوسائل والأساليب إلى حماية العربية من
تأثيرات الفارسية حماية تامة ؟ وهل تحقق لعلماء اللغة بعد ذلك ما رجوه
من نقاء اللغة وسلامة الألسنة ؟ لم يتحقق هذا بطبيعة الحال لأن اللغات كغيرها
من الكائنات الحية لا يمكن أن تعيش في معزل عن غير هافهي تؤثر وتتأثر ، وهذا من
دلائل الحيوية والتجدد فيها . وقد فطن علماء اللغة إلى هذه الحقيقة البديهية وآمنوا
بأن السدود المحكمة التي تقام بين اللغات لا بد أن يعترها الخلل وتظهر فيها
الثقوب والمنافذ الموصلة خاصة إذا كان أصحاب هذه اللغات ممن

(١) البيان والتبيين : ١/١٦٣ .

(٢) الكامل : المبرد ص ٢٣٩ ط . ليبزج .

يعيشون في مجتمع واحد كالعرب والفرس . ولهذا نراهم بعد أن سلموا بمبدأ التأثير باللغات الأخرى كالفارسية يعمدون إلى إجراء جديد لحماية العربية مما قد يدخلها من لغة الفرس حتى يصير العربي الأصيل واضحاً والأعجمي الدخيل واضحاً ، ويعرف عند الناس أصل هذا وأصل هذا فلا يختلط الأعجمي بالعربي اختلاطاً يؤدي إلى خفاء أصله وتوهم عربيته. ولهذا نصح أبو بكر السراج من يتصدى للاشتقاق إذ حذر أن يشتق من لغة العرب شيئاً من لغة العجم فيكون بمنزلة من ادعى أن الطير ولد الحوت (١) .

ومن المحاولات التي بذلوها في هذه السبيل ما نراه في مسهل كتاب المعرب للجواليقي «باب معرفة مذاهب العرب في استعمال الأعجمي» . وخلاصة ما جاء في هذا الباب أن العرب احتاجوا إلى كثير من الكلمات الأعجمية واستعملوها ولكهم أجروا فيها بعض التعديلات وفق قواعد معينة ، قبل استعمالها ، تجنباً للخلط .

فهم مثلاً محتاجون إلى التغيير في بعض الأحرف إما بالإبدال أو بالنقصان أو بالزيادة . وقد يقع التغيير في الحركات كتحويل ساكن أو تسكين متحرك .

وهذه التغييرات لها قواعد وضوابط وتكون عادة فيما يشابه ويتقارب . فحرف الجاف الفارسي يمكن أن يقلب جيماً للتشابه بين الحرفين كما في الجرّيز وهو الخداع الخبيث أصله جرّيز بالجاف الفارسية .

والجرز وهو عمود من حديد يتخذ للقتال معرب جرّز (١) .

والجرة معرب غرة .

والجزاف وهو الخدس والتخمين تعريب غراف .

والجاموس معرب گاوميش .

والجوز معرب گوز .

(١) المعرب للجواليقي : ص ٣ . ط . دار الكتب ١٣٦١ هـ .

فحرف الجيم فى هذه الكلمات ونحوها منقلب عن الجاف الفارسية .
وحرف الهاء بقلب عادة جيا . فيقولون مثلاً فى :

كربه بمعنى حانوت «كربج» .

وكوسه بمعنى أمرد «كوسج» .

وموزه بمعنى خف «موزج» .

وحرف الباء المثلثة ينقلب عندهم فاء فيقولون فى پرند وهو الحرير
«فرند» ، وبالوده وهى حلواء تصنع من الدقيق والماء والعسل «فالوذج» ...
.... الخ الخ

ومع هذه القواعد التى اصطلحوا عليها لم يسلموا من التخليط ولم
يسلم لهم الأمر على الدوام فيما ليس من كلامهم .

كل هذه المحاولات التى أشرنا إليها لم تنفع فى حماية اللغة العربية
واللسان العربى حماية تامة من التأثير باللغة الفارسية .

وكان العرب يعجبون بحضارة الفرس ويقتبسون منها فى كل شئون حياتهم .
وبلغ إعجاب ابن ميادة بالفرس إلى أن يصل نسبه بهم طلباً للرفعة وعلو الذكر ،
فزعم أن أمه من كرائم الفارسيات ، ولكن الحكم الخضرى دحض زعمه
ورد عليه :

ومالك فيهم من أب ذى دسيسة ولا ولدتك المحصنات الكرائم
وما أنت إلا عبدهم أن تربهم من الدهر يوماً تستربك المغانم
وبهذا وقفه عند حده ، وكشف عن وضاعة أصله ، ولم تسر فى
الناس دعواه التى زعمها بالانتساب إلى الفرس (١) .

فاذا اتصل الأمر باللغة الفارسية تغير الموقف ، فالعربى يعتز بلغته
 ويفخر بها ، ويعيب من يلحن فيها ، ويحتقر عجمة الأعجمى ولكنته ،

(١) الأغاني : ص ٢٦٢ ج ٢ ط . دار الكتب .

وكان الأصمعي يحكم على الرجل بالنبل إذا سمعه يعرب ، ويستغفره
إذا سمعه في مصر عربى يتكلم بالفارسية (١)

لكن الأصمعي وغيره لم يستطيعوا أن يقفوا في وجه الفارسية ويحولوا
بينها وبين التسلل إلى الألسنة .

ففي البصرة مثلاً كانت الفارسية شائعة شيوعاً عظيماً حتى وصلت
إلى الصبية الذين كانوا يفهمونها ويتكلمون بها على نحو دارج . وقصة
الشاعر يزيد بن مفرغ مع عبدالله بن زياد تدل على هذا ، فإنه حين قبض
عليه سقاه مسهلاً شديداً وأخذ يطوف به في أنحاء البصرة . وكان
يزيد يسلح طول الطريق والصبيان يتبعونه ويعبثون به ويقولون له بالفارسية
« اين چيست » أى « ما هذا ؟ » فيجيبهم :

آهست نبيد است عصارات زيب است

سميه روسپيد است

أى أنه ماء ونبيذ ، وعصارات زيب ، وسميه بيضاء الوجه . وتفصيل
القصة في كتب التاريخ والأدب « (٢) » .

ولفشو الفارسية في العراق عاب الجاحظ لغة أهله وسمها خلخانية
الفرات أى عجمية أهل الفرات في المنطق (٣) .

ومن الآفات التي ظهرت في لغة أهل البصرة من تأثير الفارسية طريقتهم
في تسمية الأماكن والخطط . ومن اصطلاحهم أن يزيدوا في اسم القرية
التي تنسب إلى رجل ألفاً ونوناً نحو قولهم :

طلحطان — نسبة إلى طلحة بن أبي رافع مولى طلحة بن عبيد الله

ومهلبان — نسبة إلى المهلب بن أبي صفرة .

(١) الكامل : للبرد

(٢) كالأغاني ج ١٧ ، والبيان والتبيين ج ٢ ص ١٤٢ وغيرها .

(٣) البيان والتبيين : ٣ / ٢١٢ .

وجبران — قرية لجبر بن حية .
 وخلفان — قطيعة لعبد الله بن خلف الخزاعي .
 وروادان — لرواد بن أبي بكرة .
 ويذكر ياقوت أن عثمان أقطع أخاه حفصاً «حفصان» وأخاه أمية «أميان»
 وأخاه الحكم «حكمان» وأخاه المغيرة «مغيرتان» الخ (١).
 والحقيقة أن هذه الألف والنون هما علامة الجمع في الفارسية للعاقل ،
 فكأنهم يريدون «بطلحنان» ، «مهلان» ، «خلفان» ، «حفصان» ، «أميان» .
 الخ خطة آل طلحة ، وخطة آل مهلب ، وقطيعة آل خلف ... الخ ...
 ومن الأسماء الفارسية التي شاعت عندهم نهر ماسوران ، وكان فيه كما
 يقول البلاذري رجل شرير يسعى بالناس ويبحث عليهم (٢) فنسب النهر إليه.
 والماصور بالفارسية الجرير الشرير (٣).
 و «درجاه جنك» من أموال ثقيف وإنما قيل له ذلك لمنازعات كانت
 فيه ، وجنك بالفارسية صخب (٤).
 و «شهارسوج» أو بالفارسية «جهارسو» ومعناه بالعربية أربع جهات .
 وهو محله بالبصرة (٥) . ويسمونها أيضاً مربعة وهي السوق التي تقام على
 تقاطع أربع طرق .
 ولما تزوج شيرويه الأسواري أم عبيد الله بن زياد «مرجانه» بنى لها قصرأ
 فيه أبواب كثيرة فسمى «هزاردر» ويقال إنه سمي كذلك لأن شيرويه جعل
 في القصر ألف باب (٦).
 وأهل الكوفة كذلك تشيع في لسانهم الفارسية فيسمون الخوك ، وهو

-
- (١) معجم البلدان : مادة البصرة .
 (٢) هكذا وردت يبحث وأظنها ينقلب .
 (٣) فتوح البلدان : ٣٧٤ .
 (٤) نفس المصدر : ٣٦٩ .
 (٥) معجم البلدان .
 (٦) فتوح البلدان : ٣٦٧ .

ريحانة معروفة «الباذروج» ، ويسمون السوق «وازار» وهي فارسية كما
يسمون القثاء «خياراً» والخيار بالفارسية ، ويسمون المسحاة «بال» وهي
فارسية ، ويدي بدلا من مجذوم (١).

وشاعت الفارسية كذلك في الحجاز بين أهل المدينة . وقد شرحنا
ظروف ذلك فيما سبق ، ولهذا يقول الجاحظ : «ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل
فيهم ناس من الفرس من قديم الدهر علقوا بألفاظ من الفاطهم ولذلك
يسمون البطيخ الخربز . ويسمون السميطة الرزدي ، ويسمون المصوص
المزور» (٢).

ومما يدل على انتشار الفارسية في العراق بصفة خاصة على عهد الدولة
الأموية أن أهل الشام في حربهم للمختار وشيعته كانوا ينظرون إليهم على
أنهم «عبيد اباقي تركوا الاسلام وخرجوا منه ليست لهم تقية ولا ينطقون
بالعربية» (٣) . ولما بلغ اتباع المختار ما لقي اخوانهم من الهزيمة في حربهم
مع ابن شبيب لم يصدقوا مبلغهم وقالوا بالفارسية «ابن بار دروغ گفت»
أي أنه كذب هذه المرة .

وكانت الفارسية مسنولة إلى حد كبير عن اللفظة التي أصابت الخواص
والعوام على السواء . ومن أمثلة لكنه العوام ما يروى عن أبي الجهمير
الخراساني النخاس حين قال له الحجاج : «أتبيع الدواب المعيبة لجند السلطان»
قال : «شريكنا في هواها ، وشريكنا في مداينها ، وكما نجيء نكون» .
فلم يفهم الحجاج شيئاً من لكنه هذا الأعجمي حتى فسرت له ، وكان يريد
أن يقول : «شركاؤنا بالأهواز والمدائن يبعثون إلينا بهذه الدواب فنحن
نبيعها على وجوهها» (٤) . وهنا تظهر أسباب اللفظة في قول هذا النخاس
فانه لم يستطع أن يجمع «شريك» جمعاً عربياً فقام على القاعدة الفارسية في جمع

(١) البيان والتبيين : ص ٢٠ / ١ وبالفارسية ويدي ، ويدي مرض الجذام .

(٢) البيان والتبيين : ١٩ / ١ .

(٣) الطبري : ٤ / ٥١٦ .

(٤) البيان والتبيين : ١ / ١٦١ .

العاقل وأضاف إلى الكلمة «ان» فصارت «شريكان» بمعنى شركاء . وكذلك فعل في الأهواز والمدائن فانه قاسها في جمعها على القاعدة الفارسية لجمع غير العاقل وأضاف اليها «ها» . وهذه لكنة ترجع إلى استخدام أنواع من الصيغ والقياس لا يستخدمها العرب ، جهلا بالقاعدة العربية المتبعة في مثل هذه الحال .

ومن أمثلة اللكنة بن العوام ما قاله فيل مولى زياد ذات مرة وكان بعضهم قد أهدى زياداً حمار وحش : «أهدوا لنا همار وهش» (١) وهذه لكنة ترد إلى تعدل نطق بعض الحروف العربية .

ومن اللكنة أيضاً ماروى عن أم نوح وبلال ابني جرير بن الخطمي حين قالت لولدها يوماً : «يانوح جردان دخل في عجان أمك» وكان الجرد قد أكل من عجينة (١). وهي لكنة مرجعها الخلط بين الألفاظ المتشابهة والجهل بالفروق اللفظية والمعنوية بينها .

وكان عبيد الله بن زياد والى العراق ألكن . وإنما أئته هذه اللكنة لأنه نشأ بن فرس البصرة عند شرويه الأسوارى زوج أمه مرجانة ، وكان من لكنته لا يستطيع نطق الحاء فيجعلها هاء . قال الهائي بن قبيصة : «أهرورى سائر اليوم» يريد أهرورى (٣). كما كان يقلب القاف كافاً . ومثله في ذلك أبو مسلم صاحب الدعوة الذي كان يقول «كلت لك» يقصد «قلت لك» رغم حسن ألفاظه وجودة معانيه (٤).

وامتدت لكنة عبيد الله من الحروف والألفاظ إلى التعبيرات والأساليب حتى أنه قال مرة : افتحوا سيوفكم « يريد سلوا سيوفكم ولهذا قال يزيد ابن مفرغ يهجو هذه اللكنة :

ويوم فتحت سيفك من بعيد أضعت وكل أمرك للضياع (٥)

(١) نفس المصدر والجزء : ٧٣ .

(٢) نفس المصدر : ٢ / ٢١٣ .

(٣) البيان والتبيين : ١ / ٧٢ .

(٤) نفس المصدر والجزء : ٧٣ .

(٥) نفس المصدر : ٢ / ٢١٠ .

ومن أقبح ما وقع فيه من اللكنة قوله لسويد بن منجوف «اجلس على است الأرض» ، قال سويد : «ما كنت أحسب أن للأرض استاً» (١) ومع أن زياداً أباه كان خطيباً مفوهاً إلا أن ابنه عبيد الله نشأ بهذه اللكنة لمخالطته الأعاجم مما دعا معاوية إلى نصيح زياد ليقوم لسان ابنه .

ومع ما بلغه الخاصة من الأعاجم من براعة في اللغة العربية والعلوم الإسلامية إلا أن لسانهم لم يسلم ، دائماً ، من عيوب النطق .

وكان أبو عبيدة معمر بن المثنى على عظيم علمه باللغة وأخبار العرب وأيامهم ربما لم يقيم البيت إذا أنشده حتى يكسره (٢) .

ومن أمثلة هؤلاء شاعر معروف هو زياد بن سلمى أبو أمامه المعروف بزياد الأعجم لغلبة العجمة على لسانه ، ويقال إنه ولد ونشأ بأصبهان ثم انتقل بعد ذلك إلى خراسان وظل بها حتى مات .

ومن حكايات لكنته أنه أرسل غلاماً له في حاجة فأبطأ عليه ، فلما عاد سأله : «منذ لدن دأوتك إلى أن قلت لي ما كنت تسنا» يريد بذلك : «منذ لدن دعوتك إلى أن قلت ليك ماذا كنت تصنع» وهى الفاظ في نهاية القبح واللكنة كما وصفها صاحب الأغاني (٣) .

ولما رثى زياد الأعجم المغيرة بن المهلب بقوله :

إن الشجاعة والسماحة ضمنا قبراً بمرور على الطريق الواضح
فاذا مررت بقبره فاعقر به كرم الهجان وكل طرف سابح

قال له يزيد بن المهلب : يا أبا أمامه أفعقرت أنت عنده ؟ قال : كنت على بيت الهمار — يريد الحمار (٤) .

ومن أمثلة لكنة زياد ما أنشده أبو عبيدة من قوله :

(١) البيان والتبيين : ٢١١ / ٢ .

(٢) المعارف : ٢٣٥ .

(٣) الأغاني : ١٤ / ٩٩ ط النسائي

(٤) نفس المصدر .

فتى زاده السلطان فى الود رفعة إذا غير السلطان كل خليل
قال فكان يجعل السين شيناً ، والطاء تاء ، فيقول : «فتى زاده الشلتان»
(١) ولهذا العيب فى منطقه أهدها المهلب غلاماً يجيد الالتقاء .

ولشيوخ الفارسية فى العصور الاسلامية المختلفة شاعت الألقاب الفارسية
بين الناس . فالشاعر الأموى على بن خليل كان يلقب بالبردخت وهو من
بنى ضبة ، وكان معاصراً لجرير وطلب منه أن يهاجيه ، ولما سأله جرير عن
معنى البردخت قال الفارغ بالفارسية ، فرفض جرير مهاجته ، وأبى أن
يشغل نفسه بمهاجاة فارغ (٢) .

وزيد بن أبى يزيد المحدث البصرى كان يلقب «الرشك» وهو من رشك
الفارسية بمعنى الغيرة ، وإنما سمي كذلك لأنه كان غيوراً (٣) .

ولقب معاوية الزيدى المحدث «الحشنشار» كما لقب بهذا الاسم أيضاً
غلام أمرد جميل كان بكر بن بكار يتعشقه . ولابن مناذر شعر فى بكر بن
بكار وغلامه الحشنشار رواه صاحب الأغاني (٤) . والحشنشار من طير الماء .
ولابن مناذر قصيدة فى هجاء محمد بن عبد الوهاب يقول فيها :

إذا أنت تعلقت بحبل من أبى الصلست
تعلقت بحبل وا هن القوة منبت
وقال الشيخ سرجوب له داء المرء من تحت

وكان سرجوبه أعجماً لا يفصح فلما بلغه هذا الكلام جاء إلى محمد بن
عبد الوهاب فى مجلسه يبرأ مما قيل منسوباً إليه ، ولم تسعفه عربيته فقال :
«بركست من نكفتم أن يسر مناذر كفت داء المرء من تحت» . وقد أثارت
طبعته وعجمته ضحك الحاضرين (٥) .

(١) البيان والتبيين ١/٧١ .

(٢) الشعر والشعراء : ٤٤٧ ط . ليدن .

(٣) الانساب للسمعاني : ٢٥٣

(٤) الأغاني : ١٧/١٧ ط . السامى .

(٥) الأغاني : ١٧/١٨ ط . السامى .

وشاعت الفارسية بين سكان الأقاليم الاسلامية على اختلاف أجناسهم وأديانهم . وعلى الرغم من أن جبريل بن بختيشوع كان سريانياً إلا أنه كان يجيد الفارسية . ولما عاد الفضل بن سهل وهو محموم وجد معه القرآن فسأله تشون (چون) بنى نامه ايزد ؟ أى كيف تجد كتاب الله . فأجابه الفضل : نحش (خوش) فنشون (وچون) كليله فدمنه (ودمنه) أى حسن مثل كليله ودمنه . وكان آل بختيشوع جميعاً يجيدون الفارسية رغم أنهم من السريان ، فكان جبريل بن بختيشوع مثلاً يجيدها (١) وكان جبريل بن عبد الله بن بختيشوع عالماً باللغة الفارسية (٢) ، وكان جورجيس بن جبريل إذا وصل إلى الحضرة دعا للمنصور بالفارسية والعربية (٣) .

ومن أصابتهم آفة النطق بشر المريسي نسبة إلى مريس قرية بمصر (٤) . وهو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي مولى زيد بن الخطاب أصحاب الرأي ، أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي . كان يقول لجلسائه : قضى الله لكم الحوائج على أحسن الوجوه وأهنتوها (٥) .

وهكذا ترى أن الفارسية قد تركت أثرها وأدخلت الضم على العربية في السنة الناس على اختلاف أجناسهم وأديانهم اللهم الا القلة التي استقام لسانها في اللغتين على السواء . ومن هذه القلة موسى بن سيار الأسوارى الذي كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية ، وكان في هذا ، كما يقول الجاحظ ، من أعاجيب الدنيا (٦) .
وليس على الأعاجيب يقاس .

(١) طبقات الأطباء : ١٣١ ط . الوهية .

(٢) نفس المصدر : ١٤٥ .

(٣) نفس المصدر : ١٢٤ .

(٤) السمعاني .

(٥) المقد الفريد : ٤٨٢ / ٢ .

(٦) البيان والتبيين : ١/٣٦٨ .

الألفاظ الفارسية في العربية :

فاذا تجاوزنا ما تركته الفارسية من الأثر في اللسان العربي وجدناها قد شقت طريقها إلى معجم اللغة العربية نفسها وإلى الأدب شعره ونثره .

ويتصل كثير من هذه الألفاظ الدخيلة بمظاهر الحضارة . وقد تعرض لهذه الألفاظ بالدراسة عدد من المؤلفين العرب كالحفاجي في شفاء الغليل ، والجواليقي في المعرب . وقام إدي شير بجمع طائفة كبيرة من هذه الألفاظ في كتابه الألفاظ الفارسية المعربة .

ومن أمثلة هذه الألفاظ نورد ما يأتي : —

الإبريق : معرب أبريز أى ما يصب الماء (آب ريز) .

الآبهة : العظمة والبهجة معرب آب بها ومعناه الجمال والحسن

الأستاذ : وهو المعلم والرئيس في الصناعة فارسيته استاد . ومنه أخذ الترك لفظتهم أستا . وهي معروفة أيضاً في العامية المصرية بمعنى رئيس الصناع ، ويقول الجواليقي في المعرب فأما «الأستاذ فكلمة ليست بعربية . يقولون للماهر بصنعتة «أستاذ» . ولا توجد هذه الكلمة في الشعر الجاهلي (١) . واصطلحت العامة إذا عظموا الخصى أن مخاطبوه بالأستاذ . وإنما أخذوا ذلك من الأستاذ الذي هو الصانع لأنه ربما كان تحت يده غلمان يؤدبهم ، فكأنه أستاذ في حسن الأدب ..» (٢)

البخت : الحظ . واشتق منه العرب ألفاظاً مختلفة فقالوا بخيت ومبخوت ويستعملونه أيضاً في التركية .

البركار : وهو الفرجار (البرجل)

البستان : من بوستان أى مكان الرائحة . قال جرير

يعضون الأنامل إن رأوها بساتينا يؤازرها الحصيد .

بلهنيه : أى رخاء العيش معرب بالانه وهو المرتفع والطويل والممتد .

(١) وحتى إذا وجدت ، لأن الشعر الجاهلي لا يخلو من ألفاظ فارسية تسربت إليه . واتخاذ الشعر الجاهلي مقياساً لنقاء اللغة من الدخيل غير صحيح .

(٢) المعرب : ص ٢٥ تحقيق أحمد شاكر . ط . دار الكتب ١٣٦١ .

البهرج : يقول الجواليقي هو الدرهم المبطل السكة ، والبهرج التعويج من الاستواء إلى غير الاستواء . والبهرج الشيء المباح . يقال : بهرج دمه : إذا أهدره .

قال الأزهري : والبهرج ليس بعربي محض أصله «نهرج» وهو الرديء من الدراهم وقيل نهرج وبهرج . وجمعه دراهم بهرجه ، نهرجة بهرجات نهرجات ، بهارج . اللحياني : يقال درهم مبهرج ونهرج . وأنشد لبعض الرجاز :

قالت سليمي قولة تخرجنا يا شيخ لا بد لنا أن نخرجنا
قد حج هذا العام من تخرجنا فابتغ لنا جمال صدق فالنجا
لا تعطه زيفا ولا نهرجا

وأنشد ابن الأعرابي :

إن هويأ قل ما تخرجنا اعطاني الناقص والنهرجا
والزيف حتى لم يدع لي مخرجنا إذا رأى باب حرام هملجا (١)
وأصل البهرج من بهره الفارسية . وقلبوا الهاء جيماً على عادتهم في
الكلمات المنتهية بالهاء (٢) . وبهره بمعنى النصيب والحصة . وقد تكون من نهره
أي انعدام النصيب والحصة . وهو ما يراه ادنى شير (٣) .

ومن هذه اللفظة اشتقوا الفعل بهرج والمصدر بهرجة . ويقال بهرجت الشيء فهو مبهرج . وتستخدم بهرج أيضاً بمعنى المباح . ومنه قول أعرابي
نظر إلى دجلة : «إنها لبهرج لكل أحد» أي شيء مباح للناس جميعاً لا يختص
به أحد دون أحد .

بغداد : يقول الجواليقي : اسم أعجمي كأن «بغ» صنم و «داد» عطية

(١) المغرب : ص ٤٩ .

(٢) راجع ص ٥٤ من هذا البحث .

(٣) الألفاظ الفارسية المعربة ص ٢٩ ط الكاثوليكية بيروت ١٩٠٨ .

فكانها عطية الصنم . وليس هذا وجه الصواب . والذي نراه أن «باغ» بمعنى حديقة و «داد» بمعنى الله فكانها حديقة الله أو جنة الله وهذا أليق في وصفها وأصح .

الجورب : أعجمي معرب . شاع في الاستعمال حتى صار كالعربي . قال رجل من تميم :

انبذ برملة نبذ الجورب الخلق

وعش بعيثة عيشا غير ذى رنق

الجلسان : مأخوذ من گلشان ، گلشن .

قال الأعشى :

لنا جلسان عندها وينفسج ويسيئر والمرزجوش منمنما
ظنها الأعشى وردة أو زهرة فعطف عليها أسماء بعض الزهور وهى فى الحقيقة بمعنى الحديقة أو حيث يوضع الورد .

الجلاب : ماء الورد . وهو فارسى معرب . روى فى حديث عائشة «كان إذا اغتسل من الجنابة دعا بشيء مثل الجلاب فأخذ بكفه فبدأ بشق رأسه الأيمن ، ثم الأيسر» (١) .

جلنار : مأخوذ من گل ، نار وهو زهر الرمان

جاموس : معرب گاومیش

الخورتق : مكان الأكل وفارسيته خورگاه أو خورنگاه

الخشاف : معرب خوشاب وهو الماء اللذيد (خوش آب)

الخندق : ما حفر من الأرض حول الأسوار أو المدن لحمايتها تعريب كنده أى محفور . وأورد الجواليقي بعض الأبيات منها قول الراجز : —

(١) المعرب : ص ١٠٦ .

لا تحسبن الخندق المحفورا يدفع عنك القدر المقدورا

ويجمع على خنادق

الدياج : معرب ديا وهو ثوب الحرير . ومنه اشتقت العرب ديج
أى نقش وديج أى زين والدياج والدياجة .

الدرفس : العلم الكبير فارسيته درفش . وقد ورد فى شعر البحترى فى
سينيته المشهورة : «صنت نفسى عما يدنس نفسى»

الدستور : الوزير والقانون والنظام والإذن

الديوان : جمع ديو أى شيطان . وقد شبه كسرى موظفيه بالشياطين
فقال «ديوان» لأنهم كانوا فى جمعهم للأعداد يحركون شفاههم كأنهم
بجانين يحدثون أنفسهم ، أو شياطين لمهارتهم . ثم أطلق هذا اللفظ بعد ذلك
على المكان الذى يعمل فيه الموظفون .

الزخرف : مأخوذ من زيور بمعنى زينة . واشتقوا منه فعلا ومصدراً
زخرف زخرقة .

لجام : مأخوذ من لگام الفارسية . واشتقوا منه أفعالا فقالوا
ألجمت الفرس .

المهر : الخاتم ومنه أخذوا الفعل مهر الكتاب أى ختمه .
وغير هذانى اللغة العربية كثير .

ويذكر الجاحظ أن الأعرابى قد يتملح بأن يدخل فى شعره شيئاً من
كلام الفارسية كقول العماني للرشيدي : —

من يلقه من بطل مسرند فى زعفة محكمة بالسرد

تجول بين رأسه والكرد

والكرد هنا هو العنق (١) . وفيها يقول أيضاً :

(١) أصلها كردن وهى الرقبة

لما هوى بين غياض الأسد وصار في كف الهزير الورد

آلى يذوق الدهر آب سرد

وآب سرد هنا بمعنى الماء البارد

وكقول الآخر :

وولهنى وقع الأسنة والقنا وكافر كوبات لها عجر قفد

بأيدي رجال ما كلامي كلامهم يسمونى مردا وما أنا بالمرد (١)

(كافر كوبات : أداة خشبية من أدوات القتال ، كانت تقاثل بها فرقة
عرفت باسم الخشبية . والمرد الرجل) .

ومما يشبه هذا قول أسود بن أبى كريمة :-

لزم الغرام ثوبى بكرة فى يوم سبت

فتمـاـيـلت عليهم ميل زنى بمسقى

قد حسا الداذى صرفا أو عقاراً با نخست

ثم كفتهم دور باد ويحكم أن خر كفت

إن جلىدى دبعسته أهل صنعاء بجفت

وأبو عمـره عندى آن كور بد نمست

جالس أندر مكناد أيا عمد بهشت (٢)

وهو شعر يخرج عن العربية لكثرة الألفاظ الأعجمية فيه فضلا عما
اعتراه بعد ذلك من تحريف الرواة أو النساخ فلم يعد واضحا كثير من ألفاظه
الأعجمية ومعانيه .

وفى المعرب للجوالقى أن رؤبة بن العجاج ، والفصحاء كالأعشى
وغیره قد يدخلون فى شعرهم من كلام العجم للقافية أو للطرفة والتفكه . ومن
ذلك قول العدوى :

(١) البيان والتبيين : ١/١٤٢

(٢) البيان والتبيين : ١/١٤٤ .

أنا العربي الباك

(باك بالباء المثلثة النقى من العيوب)

وقول العجاج :

كما رأيت في الملأ البردجـا

وهم السبي . ويقال لهم بالفارسية «برده» (١)

وممن لعب بالألفاظ الفارسية في شعره أبو القاسم العلوى الأطروش
وكان أديباً من أفاضل العلوية نازلاً استراباد . وله في بعض رؤساء
جرجان :-

خليلى فـرا من الدهـخدا خـدا حـلـدا من وداده خـدا

يكنى بسعد ونحسا خـدا وكل الخلائق منه كذا (٢)

(الدهخدا أو الدهقان سيد القرية وكبرها : ده : قرية ، خدا :

سيد .

لاحظ الجناس في قوله في البيت الأول : دهخدا في الشطر الأول ،
ده خدا في آخر الشطر الثاني) .

ومن ذهب هذا المذهب في شعره أبو على الساجى في وصف مدينة مرو :

بلد طيب وماء معين وثرى طيبه يفوق العبرا

وإذا المرء قدر السير عنه فهو ينهـا باسمه أن يسيرا (٣)

والإشارة هنا في قوله : فهو ينهـا باسمه أن يسيرا وذلك لأن نهي
المخاطب عن السير باللغة الفارسية «مرو» وهى تشبه في صورتها اسم المدينة .

ومن شعر أبى نواس :

يا نرجسى وهـارى بـده مرا يك بـارى

(١) العرب : ٩ .

(٢) اليتيمة : ص ٤٧/٤ .

(٣) اليتيمة : ٤/٧٦ .

ومعنى هذا البيت : يانرجسى وريعى أعطنى «قبلة» ولو مرة واحدة .

وكذلك يقول الشاعر حول لفظة مهمان الفارسية بمعنى ضيف :-

ما سميت العجم المهمان مهمانا إلا لإجلال ضيف كان من كانا
قاله أكبرهم والمان منزلهم والضيف سيدهم ما لازم المانا
وفى كلمة «باغ» أى حديقة يقول أبو الفتح البسى :-

لاتنكرن إذا أهديت نحوك من علومك الغر أو آدابك التنفا
فقيم الباغ قد يهدى لصاحبه برسم خدمته من باغه التحفا

وكان شعر ابن الحجاج صورة لما يضمه لسان العامة من تبدل .
وقد دعاه هذا التبدل إلى أن ينقل إلى شعره لغة العامة بما تضمنه من انحطاط
الفكرة ، وعجمة اللفظة . وحسبك أن تقرأ حديثه عن غلامه من قصيدته
التي قالها فى فتح قلعة أردمش :
سقانى كأسه سحراً بوقت وكان صبوحنا فى يوم سبت
غلام أعجمى فيه ظرف وحلق بالتلفظ والتأق
سقانى دو وسا وازددت منها على سكرى وصبحنى بهفت

... الخ هذه القصيدة التى تمثل خير تمثيل كل ما فى لغة العوام من
تبدل سوقى ، ولفظ أعجمى (١) . وإلى جانب ما فيها من أفكار وتشبيهات
ساقطة نراها قد ضمت فى أبياتها القليلة وعددها تسعة . كثيراً من الألفاظ
الأعجمية التى كانت شائعة فى ذلك الوقت فى لغة العوام مثل دو ، هفت ،
بروا ، سخوى ، حانى ، جفت ، نخت وغيرها من الألفاظ الأعجمية .

ومن مظاهر هذه العجمة اللفظية فى قصائده أمثال :

بلور — ص ٦٧ س ١٥

(١) يتيمة الدهر : ٣/٩١ ط . حجازى

- بيكار - بمعنى عاجز ٦٩ س ١٦ .
 دورق - ٧٠ س ١٨
 اللقلق - وهو طائر ٧٠ س ١٩
 هم - بمعنى أيضاً ٧٣ س ٢
 دو كشاب - بمعنى ليلة أمس ٧٣ س ١٦
 دوغباج - وهو اللبن الحامض ٧٣ س ١٦
 زيرباج - وهو مرق اللحم ٧٣ س ١٦ .
 الكنادر - جمع كنذر وهو وعاء يصنع من الطين ٧٥ س ٢
 كبسكود - وهو اللحم المالح ٧٦ س ١٥ .
 السكباج - وهو مرق يعمل من اللحم والخل ٣٩ س ١٩
 الكواشك - جمع كوشك بمعنى البيت الصغير ٧٨ س ٤
 الزرفين - حلقة الباب أو مزلاجه ٥٠ س ٨
 خركوش - وهو الأرنب ٥٧ س ١٥

ولا تدل وفرة هذه الألفاظ الأعجمية في شعر ابن الحجاج على علم وثيق بالفارسية لأنها كلها مما شاع في لغة العوام على عصره وكسلها بالعجمة واللكنة وأبعدها عن الفصحى ، وليس فيما أشرنا إليه من شعر ابن الحجاج ما يصله بالشعر سوى الوزن والقافية . ونستطيع إذا جردناه منهما أن نعتبره من لغة العوام فكرة ولفظاً . ومما يؤيد عامية هذه الألفاظ الأعجمية ، ويؤيد في الوقت نفسه جهل الشاعر بالفارسية أن كثيراً من هذه الألفاظ محرف عن أصله الفارسي كما في سا ، بروا وأن صيغ الجمع في بعضها صيغ عربية لا تعرفها الفارسية كالكنادر ، الكواشك . يضاف إلى هذا كله أن ابن سكرة الهاشمي ، معاصر ابن الحجاج ، كان يذهب في شعره نفس المذهب

من حيث المعاني والألفاظ ، ومع ذلك يصرح في بعض أشعاره بأنه لا يفهم
الفارسية ، وأنه لهذا السبب لا يستطيع التفاهم مع غلامه وذلك حيث يقول :

إني بليت بشادن غنج حسن الشائل وافر الكفل
ينغي الدراهم وهي معوزة عندي فحبل غير متصل
مستعجم الألفاظ أجهل ما يبدى ويجهل فهمه غزلى
وإذا مدحت فليس يفهمه والفارسية ليس من عملى
وهذا قاطع في جهله بالفارسية ، وأن ما يرد منها في شعره إنما هو من
لغة العوام .

الألفاظ العربية في الفارسية :

كان نصيب الفارسية من الألفاظ العربية أكبر وأعظم ، وكونت هذه
الألفاظ جانباً ضخماً من مفردات اللغة الفارسية لدرجة أننا إذا نظرنا في
معجم اللغة الفارسية وجدنا أن مفردات بعض الأبواب كباب الثاء وباب
الصاد ، وباب الضاد ، وباب الطاء ، وباب الظاء ، وباب العين تكاد أن
تكون كلها عربية .

ففي باب الثاء نجد : ثابت - ثار - ثاقب - ثاقل - ثالث - ثالث -
ثالول - ثؤلول - ثامناً - ثانى - ثالثاً - ثانى - اثنين - ثانية - ثبات -
ثباتى - ثبت - ثبوت - ثخانت - ثخن - ثخين - ثدى - ثروت - ثريا
ثريد - ثعابين - ثعالب - ثعلب - ثغر.... الخ هذا الباب في معاجم
اللغة الفارسية .

وفي باب الصاد نرى : صابر - صابرى - صابون - صابى - صاحب
صادر - صادق - صارم - صاع - صاعد - صاعقة - صاغر -
صاف - صافن - صافى - صالح - صانع - صائب - صائم - صب -
صبا - صبايت - صباح - صبح - صبر - صبغ - صبوح - صبور -
صبى - صحابت - صحاح - صحاف - صحبت - صحت - صحراء - صحیح

صخر - صدا - صدارت - صداع - صداق - صداقت - صدد -
صدر - صدغ - صدف .. الخ هذا الباب .

وفى باب الضاد : ضابط - ضاجع - ضاحك - ضاد - ضار -
ضارب - ضال - ضامن - ضائع - ضجرت - ضجور - ضجيج -
ضحاك - ضحك - ضحية - ضخامت - ضخيم - ضد - ضر - ضراب
ضراعت - ضرائر - ضرب - ضرر - ضرر - ضرورت - ضرب -
ضريح - ضرير - ضريع - ضعف الخ

وفى باب الطاء : طاب - طابع - طابق - طاحنة - طاحونة - طاس -
طاعت - طاعن - طاعون - طاغوت - طاغى - طافع - طاق -
طاقت - طال - طالب - طالع - طالع - طالق - طامع - طامة -
طاوس - طاهر - طائر - طائش - طابع - طائف - طائفة - طب -
طباب - طباخ - طباع - طباعة - طباق - طبايح ... الخ هذه المادة .

وفى باب الظاء : ظافر - ظالم - ظاهر - ظاهراً - ظباء - ظبي -
ظرافت - ظرف - ظفر - ظل - ظلام - ظلف - ظلم - ظليل -
ظليم - ظلماء - ظن - ظهر - ظهور - ظهير الخ

وفى باب العين : عابد - عابر - عابس - عاتق - عاج - عاجز -
عاجل - عاد - عادت - عادل - عار - عارض - عارف - عاشق -
عاصم - عاطر - عاطل - عافيت - عاقبت - عاقد - عاقر - عاقل -
عاكف - عالم - على - الخ ...

وهذا دليل ما دخل اللغة الفارسية من ألفاظ عربية لا تحصى . وقد أثارت
كثرة هذه الألفاظ العربية حساسية عند بعض الايرانيين فى العصور المختلفة .
وقد حاول الفردوسى مثلاً بدافع من تحمسه للغة واعتداده بفارسيته أن يخل
منظومته المشهورة «شاهنامه» من الألفاظ العربية ، وبذل فى هذا جهداً كبيراً
وإن كان فى آخر الأمر لم يوفق تماماً . ومصدر هذه الحساسية عند هؤلاء

أنهم يعتبرون هذه الألفاظ العربية مظهراً للتغلغل وسيادة اللغة العربية. وفات هؤلاء أن هذا التبادل بين اللغتين العربية والفارسية دليل على أن الشعبين العربي والإيراني قد تجاورا وتعاونوا وآمنا بدين واحد . وحكم التجاور والتعاون والإيمان بدين مشترك واحد أنه يهيء الفرص لمثل هذا التبادل اللغوي. والعربية هي لغة الدين الاسلامي . ولهذا الاعتبار تعلمها الفرس وأجادوها وقدموا للعلوم العربية والاسلامية ما قدموه من جهود ممتازة وخدمات جليلة ، فهي لغة دينهم . وفي كتابنا عن الحضارة الاسلامية نشير إلى ما كان للفرس من مشاركة فعالة في بناء صرح الحضارة الاسلامية . ومن هنا لا أفهم معنى لهذه الحساسية اللغوية . واللغة العربية على كثرة ما فيها من ألفاظ فارسية أشرنا إلى بعضها فيما سبق لم يظهر من أبنائها من يطالب بتجريدها مما دخلها من هذه الألفاظ لأنها أصبحت بعض هذه اللغة ، وستظل مظهراً للروابط التاريخية بين الشعبين .

* * *

كان للعربية تأثيرات واسعة في اللغة الفارسية . وقد أشرنا فيما سبق إلى كثرة الألفاظ العربية التي دخلت الفارسية . وأول ما دخل من هذه الألفاظ تلك المتصلة بالاسلام والحياة الإسلامية الجديدة مثل: زكاة ، حج ، مسلم ، جهاد ، متافق ، آيت ، كوثر ، عقاب ، ثواب ، آدم ، حواء ، لعنت ، جمعة . حلال ، حرام ، قرآن ، بركة ، مبارك ... إلى آخر هذه الألفاظ التي لم يكن للفرس عهد بها قبل الاسلام .

وكذلك ظهرت ألفاظ أخرى تتصل بالتنظيم السياسي والإداري للدولة الإسلامية الجديدة . ومن أمثال هذه الألفاظ: حرب ، هيجا ، غزا ، غزو ، غازي ، حرس ، شرطة ، محتسب ، كاتب ، ملك ، مملكت ، أمام ، عضو ، عامل ، حاكم ، حملة ، مظلمة ، مغرب ... الخ. ويذكر محمد بهار في كتابه المفصل «سبك شناسي» (١) أن بعض هذه الألفاظ لها

(١) محمد بهار : سبك شناسي : ١/٢٦١ ط خودكار . تهران .

مترادفات فارسية كثيرة . فلفظة كالحرب العربية مثلاً يقابلها عند الفرس ألفاظ أخرى تعبر عن معاني القتال والفروق النوعية بينه مثل رزم — بيگار كارزار — نبرد — آويز — — جنك — برخاش. لكن الفرس مع ذلك مالوا إلى استخدام الكلمة العربية «حرب» . ومن ذلك قول الشاعر أبي الفرج روى .

ميل تو بجر بگاه فزون بینند از میل طفیلیان بجهمانی

يعنى أن ميلك إلى الحرب يفوق ميل الطفيليين إلى الولائم .

وفي أول الأمر كانت هذه الألفاظ محدودة فكانت في بداية العهد الساماني (٢٦١ هـ — ٣٨٩ هـ) تتراوح بين ٥٪ و ١٠٪ ولم تتجاوز ذلك (١). إلا أنها بعد ذلك أخذت تزداد زيادة كبيرة حتى تجاوزت في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ٥٠٪ وبلغت في القرن السادس والسابع والثامن ٨٠٪ (٢) .

ويلمكر محمد بهار أن السياسة لعبت دوراً في هذا فيه بعد أن استقر الاسلام في جزيرة العرب وانتقل منها إلى إيران انتقلت معه اللغة العربية وبدأ يظهر أثرها في اللغة الفارسية .

وكان تأثيرها في عهد الدولة السامانية — وهي أولى الدول الفارسية الإسلامية الكبيرة التي استقلت عن الخلافة العباسية (٣) — تأثيراً محدوداً . وذلك لبعدها هذه الدولة التي اتخذت بخارى عاصمة لها عن بغداد عاصمة العالم العربي وضعف التأثيرات والضغوط العربية عليها . كما أن أمراء هذه الدولة شجعوا التيار القومي والأدب الفارسي .

وفي عصر الدولة الغزنوية (٣٥١ — ٥٨٢ هـ / ٩٦٢ — ١١٨٦ م) ازداد ارتباط هذه الدولة بالعالم العربي وازداد ارتباط عاصمتها غزنة

(١) محمد بهار : سبك شناسی ٢/٥٧ ط غودكار . تهران .

(٢) نفسه : ١/٢٧٤ .

(٣) . سبقتها الطامرية والصفارية ولكنهما كانتا دولتين صغيرتي الشأن .

بعاصمة الخلافة العربية بغداد . ولم يكن الميدان خالياً لهؤلاء الأتراك إذ كان لهم أعداء ومنافسون . ومن ثم فقد عملوا على تقوية صلاتهم بالخليفة العباسي رمز السلطة الدينية في العالم الإسلامي بالرسل والرسائل . وكان ديوان السلطان محمود الغزني في أول أمره يحرق بالفارسية على يد أبي العباس فضل بن أحمد الأسفرائيني ولكنه تحول بعد ذلك على يد أحمد بن حسن . وارتفع شأن أدباء العربية في الديوان حتى بلغوا الوزارة . ومع تقدم الزمن في ظل حكم هذه الدولة ازداد الأثر العربي في اللغة الفارسية ظهوراً ووضوحاً . وكان السلطان محمود الغزني نفسه يجهد العربية ولا يميل إليها . لكن أولاده محمد ومسعود كانا يجيدان العربية كما يصرح بذلك البيهقي . وكان الكبراء يعهدون بأولادهم إلى أهل الأدب ليعلموهم المعلقة السبع . وقد وردت في دمية القصر للباخرزي المدائح التي نظمها بالعربية أبو بكر قهستاني في مدح الأمير أبي أحمد محمد . وكان أبو بكر هذا من كبار رجال عصره وندماً للأمير أبي أحمد (١) .

ولما جاء العصر السلجوقي (٤٢٩-٧٠٠ هـ / ١٠٣٧ - ١٣٠٠ م) ازداد اتجاه أمرائهم إلى بغداد . وكان أبناؤهم يتلقون العلم على يد المربين والأساتذة الذين يجيدون العربية فازداد بذلك شأن اللغة العربية ، وازداد اهتمامهم بالدين الإسلامي ونشره والدعوة له . ومع الدين تسير اللغة العربية . وكسدت سوق الشعبية . ونهض الأدباء والعلماء المعادون لها إلى نشر كتب العرب في اللغة والأدب والنحو . وكان من بين أولئك العلامة جلال الدين السيوطي الذي يشير إلى هذا المعنى في «مقدمته نحو» (٢) ويمكن أن نلخص على وجه السرعة أهم تلك الآثار التي تركتها العربية في الفارسية (٣) .

١ - المفردات والألفاظ كما بينا من قبل . مثال ذلك من دستور

(١) محمد بهار : سبك شناسي ٢/٦٤ .

(٢) محمد بهار : سبك شناسي ٢/٦٥ .

(٣) راجع تفصيل هذا الموضوع في مواضع متفرقة من سبك شناسي الجزء الأول والثاني

الوزراء لخنودمير في الحديث عن أبي علي بن مقلة يقول : «در سلك
أكابر وزرای عظام و أعظم فضلاى لازم الاحترام سمت انتظام داشت ،
و در ایام دولت و امثال و اوان وزارت و استقلال رایت جود و سخاوت
برافراشت» (۱) والنص الفاظه كلها عربية ما عدا الأفعال ، ومعناه :
لأنه انتظم في سلك أكابر الوزراء العظام و أعظم الفضلاء ذوى الاحترام ،
ورفع راية الجود والسخاء في أيام العز والإقبال و أوان الوزارة والاستقلال .

۲ - استخدام عدد وفير من الكلمات منونة على طراز الكلام
العربي مثل مكرماً ، عزيزاً ، حقاً . وأمثال هذه مما يندر وجوده في النثر
القديم .

۳ - استعمال المصادر العربية أمثال بخل ، كرم ، عظمت . وكانت
من قبل تستخدم على النحو الفارسي : بخیلی ، کریمی ، عظیمی .. الخ .

۴ - انتشار صيغ العربية مثل خصماً ، غرباً . خدماً ، قدماً ، شرايط ،
حدود ، نکت . طرف وغيرها مما لم يكن له وجود من قبل في النثر الفارسي .

وقد يضيفون إلى صيغة الجمع العربية علامة الجمع الفارسية ليكسبوا
الكلمة مظهراً فارسياً فيقولون عجائبها - معجزاتها - منازلها - ملو كان .

وأحياناً يجمعون الكلمة جمعاً عربياً أو فارسياً كما يقولون في كلمة
«حر» العربية فقد يجمعونها على أحرار العربية أو حران الفارسية . وفي بيت
للرودكي يقول :

يكصف ميران وبلعمی بنشسته

يكصف حران وپير صالح دهقان

يقول في مدح البلعمی وپير صالح الدهقان إن أولهما يجلس مع الأمراء
في صف واحد و ثانيهما يتخذ مجلسه في صف واحد مع الأحرار .

وإذا وردت «حرة» مؤنثة قالوا حرتان على الجمع الفارسي أو حرات
على الجمع العربي .

(۱) خنودمير : دستور الوزراء ص ۷۸ ط إقبال - تهران ۱۳۱۷ .

وفي مثل متقدم ، استاذ يقولون متقدمين أو متقدمان ، اساتيد أو استاذان .

٥ - ايراد البطل العربية لإظهار مهارة الكاتب في الجمع بين اللغتين. ومن أمثلة ذلك مقامات حميدى : «كفتتد اين هردو اگرچه بوقت تنبغ و سپر بودند بگاه مسالت پدر و پسر بودند فقلت والله ماها إلا خمس الضحا وبدر الظلم ومن أشبه أباه فما ظلم » أى ولو أنهما فى وقت الخاصة سيف ودرع إلا أنهما فى وقت المسالمة والدوابن فقلت والله ... الخ .

٦ - معاملة الألفاظ الفارسية معاملة الألفاظ العربية .

وهناك نوع من المزج والخلط بين الألفاظ العربية والفارسية مع معاملة الألفاظ الفارسية معاملة الألفاظ العربية . وغير مثال له هذه الأبيات للقاضى هشام من قصيدة له :-

اي بفرهنك و علم دآراء	ليس مارا بحزقو همتاء
منم وتوكه لا حياء.لنتا	هزل را كرده ايم احياء
هريك از ماشده مشار اليه	درجهان همجو يد بيضاء
ليس لي عقل ولا حياء ترا	هر دورا غلبست سوداء
قل فبئس القرين وباك مدار	لست تدري كه ايش معناء
مضحكات آيداز خواطرمما	همجو در از ميان درياء
هر دورا تن دواست وجان واحد	هر دو دل كرده ايم يكتاء
زوجتى هرشئي تخصمنى	بيننا هرشئي محاكاء

والقاضى هشام من مشايخ طبرستان . وقد وردت قصيدته هذه فى تاريخ طبرستان (١) .

٧ - شيوع قواعد اللغة العربية فى اللغة الفارسية كالروابط ، حروف الجر ، أسماء الإشارة . ومن حروف الجر حرف الباء الذى استخدموه على

(١) ابن اسفنديار : تاريخ طبرستان .

النحو الذى يجرى فى العربية . فقد ورد عندهم بمعنى المعية «باء معيت» كما يقولون «مرديست باصلاح» أى رجل صالح أو متصف بالصلاح . ولو قيلت بالفارسية لكانت «مرديست باصلاح» و «باء» هنا بمعنى مع . ويستعملونها أيضاً بمعنى الاستعانة فى مثل : بنام خدا أى باسم الله ، وبقلم نوشتم أى كتبت بالقلم .

٨ - حرف النداء والتثنية : لا تعرف الفارسية عند النداء الا الألف بعد الاسم أو الصفة مثل : پادشاه - پدرا - حسناً أى أيها الملك - أيها الوالد - يا حسن . ثم عرفت الفارسية بعد ذلك حروف النداء والتثنية العربية وهى : أى - يا - ألا .

٩ - تركيب الأفعال الفارسية مع المصادر العربية ، مثل حرب كردن «أن يحارب» - فهم كردن «أن يفهم» - خطر كردن «أن يخطر» . ومن شعر حنظلة الباذغيسى :

مهترى گریه کلام شیر دراست شو خطرکن ز کام شیر جوى
ومعناه : إذا كانت العظمة فى فم الأسد المفترس فخطاها وانزعها من فمها .

وهناك من أمثلة هذا كثير :

اتفاق افتاد : اتفق

اجابت آمدن : أن يجيب

قرار گرفتن : أن يقرر

احتمال كردن : أن يحتمل

تولد كردن : أن يتولد

هذا فضلاً عن شيوخ التراكيب التى تقوم على الألفاظ العربية مثل :-
برجمله : على الجملة

بروجه : على الوجه
 درامكان : فى الامكان
 بربدیهة : على البدیهة
 برفور : على الفور
 براطلاق : على الاطلاق

١٠ - استعمال المفعول المطلق فى مجال التأكيد وفق النحو العربى :
 مثال ذلك من قول الفردوسى :

يخنديد خنديدنى شاهوار أى ضحكك الملك ضحكا

١١ - الميل إلى استخدام الأفعال الماضية والمضارعة بصيغة المجهول
 مثل «ویراگرفته آمد» أى جاءوا به مقبوضا عليه بدلا من گرفتند أى قبضوا عليه .

١٢ - تقليد الجمل العربية فى التقديم والتأخير وعدم الالتزام بترتيب
 أجزاء الجملة الفارسية على النحو المقرر فى اللغة الفارسية وذلك بتقديم المفعول
 على الفاعل والفعل ، وكذلك تقديم الفعل نفسه فى أول الجملة مما يخالف
 تركيب الجملة الفارسية ويعتبر أثرا من آثار اللغة العربية .

١٣ - مطابقة الصفة للموصوف : مطابقة الصفة للموصوف من
 خصائص اللغة العربية ولم تعرف الفارسية هذه المطابقة إلا منذ القرن السادس
 حين اشتهد تأثر الفارسية بالعربية . ومن أمثلة ذلك :-

قرون خالية - أجسام صقيلة وما شابه هذا . ولم يمنع هذا من سريان القاعدة
 الفارسية الأصلية : قرون خالى - أجسام صقيل - محسوسات جزئى -
 حواس ظاهر - معانى محسوس .. الخ .

١٤ - العناية بالأسجاع .

بين الفارسية والتركية

كنا في كتابنا «فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية» قد تعرضنا للحديث عن الأتراك في مواضع كثيرة منه .
ولأبأس هنا من إشارة سريعة عن هؤلاء الأتراك تتصل بموضوعنا ونمهد له .

ودراسة الترك تاريخاً وأدباً ليست دراسة هينة . ومرد ذلك إلى أسباب كثيرة يذكرها العلماء ؛ منها كثرة القبائل والفروع التي يتفرع إليها هذا الشعب ، ومنها اتساع رقعة الأرض التي شغلها من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ، ومنها تعدد اللهجات التي يتكلمون بها تبعاً لتعدد المناطق والأقاليم التي يعيشون فيها . ثم هناك إلى جانب هذا كله اختلاط هذا الشعب بكثير من الشعوب الأخرى التي خالطها أو عاش معها كالصين والفرس والعرب والهنود وغيرهم .

وقد ترتب على هذا الاختلاط بين الشعب التركي وغيره من الشعوب اختلاط الدماء ، وتداخل التواريخ ، وامتزاج اللغات والثقافات مما يوسع دائرة البحث على الباحث ويجعله في حاجة إلى كثير من أدوات البحث المختلفة التي لا تلزم في العادة لغيره من الباحثين في الموضوعات الأخرى .

والمتصدى لتاريخ الترك أو أدبهم يجد صعوبة كبرى في هذه الدراسة لأنه محتاج أولاً إلى إجادة اللغة التركية ، وحتى هذه اللغة نفسها تتفرع كما أشرنا إلى لهجات مختلفة تعقد الأمر أمام الباحث وتجعله في حاجة إلى مساعدة مجموعة من العلماء بهذه اللهجات المختلفة . ثم هو في حاجة إلى إجادة عدد آخر من اللغات المرتبطة بالتركية ارتباطاً وثيقاً وأثرت فيها وأهمها اللغة العربية ، واللغة الفارسية وما يتصل بهاتين اللغتين من تاريخ وحضارة وثقافة .

وقد يبدو أن إجادة لغة شعب من الشعوب تكفى لدراسة تاريخه ، ولكن هذا لا ينطبق على دراسة الشعوب التركية . فاللغة الصينية مثلا مهمة في معرفة تاريخ الأتراك الذين عاشوا في أقصى الشرق في الصين ومنغوليا ، وفي معرفة أخبارهم التي وردت في المصادر الصينية . أما الذين اتجهوا من هؤلاء الأتراك إلى الغرب ، وخالطوا الفرس والعرب ، وتأثروا بالحضارة الإسلامية فالاعتماد على الفارسية والعربية أمر أساسي لمعرفة تاريخهم . ويلاحظ أن مصادر تاريخ الترك كانت تكتب حتى أزمنة متأخرة باللغة الفارسية . وعندما أخذ الترك يهتمون بلغتهم ويتخذونها لغة كتابة وتأليف لم يتقطع تيار الفارسية وظلت تشارك التركية .

ويشير بارتولد إلى هذه الصعوبات فيقول إنه ليس هناك بين الدول التركية ما يستمد تاريخه من مصادر تركية سوى الدولة العثمانية ، وحتى هذه المصادر التي كتبت بالتركية تجبر الباحث على إجادة العربية والفارسية لأن اللغة التركية خليط من هذه اللغات (١) .

ولا حاجة بنا في هذا الكتاب الموجز للأدب المقارن إلى الإفاضة في موضوعات تاريخية كأصل الأتراك ، وبيان مواطنهم ، وانتشار الإسلام بينهم ولكننا نكتفي بالقول إن مواطن هؤلاء الأتراك الأصلية هي المناطق الواقعة في شرق آسيا وشمالها (٢) . وقد قاموا بكثير من الهجرات من هذه المواطن إلى الغرب . وليس من السهل إحصاء هذه الهجرات لكثرتها . ولكن من الممكن أن نميز بين تلك الهجرات هجرتين كبيرتين يفصل بينهما ما يقرب

(١) بارتولد : تاريخ الترك في آسيا الوسطى : ترجمة أحمد السعيد سليمان . ص ٢ .

(٢) يمكن أن نقسم الجنس التركي بصفة عامة إلى ثلاثة أقسام :

أ - القسم الأول هو الأتراك الشماليون . ويشمل القبائل التي تعيش في سيبيريا أمثال قبائل ياقوت .

ب - القسم الثاني : القبائل الشرقية وهي تلك القبائل التي تعيش في التركستان الصينية والأزبك . وإلى هؤلاء ينسب تنار القرم والفولجا .

ج - القسم الثالث : هو الأتراك الغربيون . ويشمل هذا القسم الأتراك العثمانيين ، والأذربيجانية ، وقبائل التركمان .

من قرنين . اتجهت الهجرة الأولى منهما إلى غرب آسيا بينما اتجهت الثانية إلى جنوبها . أما الهجرة الأولى – وهى التى تعيننا هنا – فهى هجرة الأتراك السلاجقة الذين اتجهوا إلى أقصى الغرب من القارة الآسيوية وكونوا مايعرف الآن بالأتراك الغربيين . ومن هؤلاء الأتراك الغربيين جاء فيما بعد العثمانيون الذين قضوا على الامبراطورية البيزنطية . وأما الهجرة الكبرى الثانية فكانت هجرة المغول . ولا تعيننا هنا هذه الهجرة فى درسنا الذى نقصد إليه .

كان السلاجقة فى أول أمرهم رعاة لم يتسع لهم موطنهم الأصلى فى تركستان بسبب قلة المرعى وازدحام البلاد فأتروا أن يهاجروا غرباً إلى بلاد ما وراء النهر .

وعندما بلغوا ما وراء النهر أرادوا أن يتجهوا بعد ذلك إلى خراسان التى كانت خاضعة للسلطان محمود الغزنى . فكان عليهم أن يستأذنه فى الإقامة فى هذا الجزء من سلطته . وقد أذن لهم السلطان بذلك . وكان هذا خطأ كبيراً منه جر عليه ضياع سلطنته وزوال دولته إذ لم يلبث هؤلاء السلاجقة حتى قوى أمرهم وتمكنوا من البلاد وحطموا الدولة الغزنية ، وأقاموا دولتهم السلجوقية .

وبعد إيران اتجه هؤلاء السلاجقة غرباً إلى آسيا الصغرى حيث أقاموا هناك دولة سلاجقة الروم . واتخذوا من مدينة قونية عاصمة لهم . ومنذ أن سيطر هؤلاء السلاجقة الأتراك على آسيا الصغرى أخذت تلك البلاد تتأثر بالحياة التركية . وكان المجتمع هناك مكوناً من عناصر أهمها : عنصر الأتراك الحاكمين ، عنصر الإيرانيين الذى كان منتشراً هناك ، ثم السكان الأصليون الاغريق . وانتشرت الحضارة الإسلامية الإيرانية فى آسيا الصغرى باعتبارها أول حضارة صادفها الأتراك السلاجقة فى رحلتهم من الشرق إلى الغرب ، وتأثروا بها فى فترة إقامتهم فى إيران ، ونقلوها بعد ذلك معهم إلى آسيا الصغرى .

ولما مات السلطان علاء الدين آخر سلاجقة الروم بقونية استولى على الملك

عثمان بن طغرل بن سليمان شاه التركمانى . وكان والياً من قبل السلطان على ولاية اسكى شهر . فأسس بذلك دولة الأتراك العثمانيين فى آسيا الصغرى وجعل مقر ملكه مدينة بنى شهر أو المدينة الجديدة .

* * *

فى هذه المقدمة القصيرة مايدل على تأثر هؤلاء الأتراك بالحضارة الفارسية . وقد امتد هذا التأثير إلى اللغة والأدب . يستوى فى ذلك لغة الأتراك بالشرق أو الأتراك الشرقيين التى تعرف بلغة چغتائى ، وتركىة أهل الغرب أو الأتراك الغربيين أو العثمانيين .

وكان الأدب التركى الشرقى — الچغتائى — قد بلغ قمته على يد الشاعر الكبير على شيرنوائى (٨٤٤—٩٠٦هـ/١٤٤٠ — ١٥٠١ م). وكان على شير كغيره من شعراء اللغة الچغتائية يقلد شعراء الفرس . وفى مؤلفه «محاكمة اللغتين» نراه يوازن بين لغة الترك وثقافتهم وبين لغة الفرس وأدبهم ، وينتهى من الموازنة إلى أن اللغة التركىة يمكن أن تتخذ لغة للتأليف ، وأنها فى هذا لا تقل صلاحية عن الفارسية .

* * *

أما اللغة التركىة الغربية أو العثمانىة فكانت ترتبط فى تطورها ونموها بأحوال الامبراطورية العثمانىة السياسىة والعسكرىة . وفى أحوال الازدهار السياسى والانتصارات العسكرىة كانت هذه اللغة تزدهر هى الأخرى وتحس بكيانها وذاتها . ومع ذلك فإنها لم تستطع أن تتخلص من الأثر العربى والفارسى .

ومع اختلاف اللغة التركىة والفارسية والعربىة فى الأصول اللغوىة التى تنتمى إليها إلا أن الصلات بينها كانت أوثق وأعق مما يتصور فى أى مجموعة أخرى من اللغات .

وقد أفادت اللغة التركية كثيراً من هذا الامتزاج والتبادل ، فاستعارت كثيراً من الألفاظ العربية والفارسية . واستطاعت اللغة التركية أن تزيد ثروتها زيادة كبيرة باستخدام المصادر العربية مع الأفعال المساعدة التركية مثل ايتملك ، ايلملك ، أولق ، وقيلق ، مقلدة بذلك اللغة الفارسية فيما فعلته في هذا الصدد (١) .

(١) ايتملك ، ايلملك صيغة مساعدة في اللغة التركية بمعنى أن يعمل . ويتركب عادة مع مصادر وأسماء عربية أو فارسية فيكون بعد هذا التركيب مصدراً تركيبياً . مثال ذلك :-

التفات ايتملك : (أن يعمل التفاتاً) - أن يلتفت
ظهور ايتملك : (أن يعمل ظهوراً) - أن يظهر
جلب ايتملك : أن يجلب
حاصل ايتملك : أن يحصل

وقد يأتي لازماً أو متعدياً كما رأينا .

ايلملك : معناه أيضاً العمل . ويتركب كذلك مع المصادر العربية مثل .

أمر ايلملك : أن يأمر

يبين ايلملك : أن يبين

امداد ايلملك : أن يمد

وأما أولق فهى بمعنى أن يصير . ولهذا فهى لازمة لا تتعدى .

تقول

نادم أولق : (أن يصير نادماً) - أن يندم

أما قيلق ، قلمق فهى الأخرى مساعدة تفيد معنى العمل والأداء مثال ذلك :

نماز قيلق : (أن يؤدي الصلاة) - أن يصل

ومثلها في هذا في الفارسية كردن بمعنى أن يعمل وشدن بمعنى أن يصير :

سلام كردن : أن يسلم (أن يعمل سلاماً)

توبه كردن : أن يتوب (أن يعمل توبة)

تعجب كردن : أن يتعجب

تمام شدن : أن يتم ، ينتهى (أن يصير تاماً)

ظاهر شدن : أن يظهر

وما ينتفع به على هذا النحو مجموعة مصادر أخرى في التركية مثل ويرمق بمعنى الإعطاء تقول :

جواب ويرمق : أن يجيب (أن يعطى جواباً)

ومثلها في الفارسية : دادن بمعنى الإعطاء

جواب دادن : أن يجيب

أصبحت الألفاظ الفارسية والعربية جزءاً لا يتجزأ من المعجم اللغوي التركي إلى أن ظهرت حوالى منتصف القرن التاسع عشر حركة التنظيمات التي كانت تستهدف التجديد فى الأدب والسياسة والادارة والاقتصاد .. الخ .

وانجبه أنصار هذه الحركة بفكرهم إلى الغرب وثقافته . وكان معنى هذا الاتجاه أن يستنكر دعائه هذه الآثار اللغوية الفارسية والعربية التي تغلغلت فى لغتهم التركية . ولم يستطع هؤلاء الدعاة أن يخلوا لغتهم تماماً من هذه الألفاظ كما أنهم أحلوا ألفاظاً أوروبية محل تلك الألفاظ العربية والفارسية التي هجروها (١).

وإلى جانب الألفاظ ظل الخط العربى مستخدماً عند الأتراك (٢) . وقد برعوا فى فن الخط العربى براعة عظيمة وأدخلوا فيه من التجديد والابتكار ما جعل لهم الصدارة فى هذا الميدان زمناً طويلاً .

وظل الأدب التركى يقتنى كذلك أثر الأدب الفارسى وينهج نهجه . واستمر الأدب التركى فى اتصاله بالأدب الفارسى حتى منتصف القرن التاسع عشر حينما بدأ الأدباء يميلون إلى الغرب كما أشرنا من قبل .

وكان الأتراك السلاجقة قبل انتقائهم إلى آسيا الصغرى يتخذون الفارسية لغة لهم كما كانوا يعتمدون فى تصريف شئون دولتهم على عناصر فارسية مثل الوزير المشهور نظام الملك . وكما كانت الفارسية لغة الدولة الرسمية كانت كذلك لغة التأليف والنظم .

ولما مد الأتراك نفوذهم غرباً إلى بلاد الروم لم يتغير الموقف وظلت الفارسية صاحبة الشأن الأول . وكان شعراء التصوف وعلى رأسهم جلال الدين الرومى أشد الأدباء تأثراً بالنماذج الفارسية .

ويلاحظ على العموم أن المجتمع التركى فى عهد سلاجقة الروم (آسيا

(١) لم تستفد الشخصية القومية شيئاً من هذه العملية . وكان الأمر لم يكن سوى تحويل التيار الفكرى من شرق إلى غرب .

(٢) حتى نوفمبر عام ١٩٢٨ حين استخدموا الحروف اللاتينية .

الصغرى) كان ينقسم إلى طبقتين : الأولى هي الطبقة الراقية ، والثانية طبقة عامة الشعب . وكانت الفارسية لغة الطبقة الأولى الراقية بينما كانت التركية لغة الطبقة الثانية . وكان لكل من هاتين الطبقتين أدباؤها . وأدباء الطبقة الراقية لا يؤلفون أو ينظمون إلا بالفارسية بينما كان أدباء طبقة الشعب يتخذون التركية لغة لانتاجهم (١).

ولما انتهت دولة سلاجقة الروم وجاءت دولة الأتراك العثمانيين بدأ الأدب التركي العثماني يظهر . ولكنه كان متأثراً كما قلنا بالأدب الفارسي حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكان سبب الاهتمام باللغة التركية أن بكوات آسيا الصغرى في القرن الرابع عشر الذين آلت إليهم الأمور لم ينالوا حظاً من العلم بالعربية أو الفارسية فبدأ الأدباء يتجهون إلى اللغة التركية لاسترضاء هؤلاء البكوات وعماهم على الأقاليم الذين لم يكونوا أوفر حظاً منهم في الثقافة ، وبدأ تأليف الكتب بالتركية ونقل الكتب الفارسية إليها . ولم تترك العربية والفارسية مكانهما فظلت المصنفات الخاصة بالدين وعلومه تؤلف بالعربية كما بقيت كتب التصوف تكتب بالفارسية . وظهرت حركة ترجمة واسعة فترجم شيخ أحمد كلشهرى وهو من أبرز شعراء هذا القرن منطق الطير للعطار ، كما ظهرت بالتركية ترجمة كليله ودمنة ، ونقلت آثار الفردوسى ونظامى وسعدى . واستعارت اللغة التركية من الفارسية العروض وأوزان الشعر . وكانت هذه قد استعارتها بدورها من العربية .

وجاء القرن الخامس عشر فازداد التأثير الفارسي في الأدب التركي شعره ونثره . وبلغ الأمر بالسلطان محمد الثانى أن يأمر الشاعر شهمى لينظم شاهنامه تركية على نحو ما فعل الفردوسى الشاعر الفارسي .

ونفضت الدولة العثمانية نهضة كبرى في القرن السادس عشر . وقد انعكست هذه النهضة على الأدب التركي ، وارتفعت مكانته بفضل عدد من الشعراء العظام أمثال رحيمى ، ذاتى ، وخيالى ، وفضولى الذين نهضوا بالأدب التركي نهضة عظيمة حتى ضارح أستاذة الأدب الفارسي . ومع

(١) تورك تجميد ادبيات تاريخي : اسماعيل حبيب . ص ١٣ . برنجى طبع . استانبول .

ذلك فقد حافظت الفارسية على مكانتها . وكان السلطان سليم الأول ينظم أشعاره بالفارسية والتركية . ومن اللغة العربية والفارسية نقلت إلى التركية كتب كثيرة كان لها أثرها في إنتاج الترك في هذه الفترة .

وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر بدأ بعض شعراء الترك ينصرفون عن التقليد إلى التجديد وعن النقل إلى الابتكار وإن كان الأمر رغم ذلك لم يخل من التأثير الفارسي .

وبدأت الثقافة الأوربية وبخاصة الفرنسية تتسلل في أواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر إلى عقول الأتراك وتستهويهم . وكان من نتائج هذا التأثير الغربي في المجتمع التركي ظهور عهد جديد هو عهد التنظيمات الذي كان له طابعه في الأدب التركي .

ولا يخفى جب إعجابه بما فعله الأتراك من التحول نحو الغرب فيقول :
لأنهم بعد سلسلة من المحاولات في سبيل تريك اللغة والثقافة سطعت عليهم شمس الثقافة الجديدة ، ثقافة الغرب فزودت الأدب بدماء وحياة جديدة بعد أن كان يلدوى في ظل الموت ، وجلبت الضوء والأمل في مستقبل سعيد (١)
ويقول : (ص ٩) إن الأتراك في العصر الأخير عندما اتجهوا إلى أوروبا فعلوا مع الألفاظ الفرنسية ما كانوا يفعلونه مع العربية والفارسية .

ويذكر جب (ص ٧) في أسباب هذا التحول والاتجاه نحو الغرب أن الترك عندما اتصلوا بالفرس لم يعجبوا بهم ولكنهم أدركوا تفوقهم عليهم في العلم والثقافة فاندفعوا يأخذون عن أدبهم وثقافتهم خصوصاً بعد أن أسلموا . ولم يحاولوا أن ينظروا إلى هذه الثقافة نظرة ناقدة ليدركوا هل تتلاءم مع عقليتهم ، ولم يحاولوا أن يعدلوا فيها لتناسب هذه العقلية . بل إنهم على العكس حاولوا أن يعدلوا من طبيعتهم وأنفسهم ليتوافقوا مع هذه الثقافة ، وأن يرغبوا أنفسهم على التفكير وفق الطريقة الفارسية .

E.J.W. Gibb: A History of Ottoman Poetry. Vol. I.p.5. (١)
London 1958

ويقول في موضع آخر تعليلاً لهذا التحول (ص ٣٠) إن الأدب الفارسي كان قد تجمد ، وتوقف جريان الدم فيه ، وظلت الأفكار والمعاني القديمة سائدة عليه .

ويعزو في موضع ثالث أسباب هذا التحول (ص ١٤) إلى ما بين الطبيعتين والعقليتين الفارسية والتركية من خلاف . فالعقلية الفارسية خيالية حاملة ، والعقلية التركية واقعية عملية . وعلى هذا فإن الشعر الفارسي لم يكن يتفق مع العقلية التركية . ومن ثم فإننا نجد أن شعراء الأتراك الأوائل في عهد الدولة العثمانية ، كانوا يكتبون في الحقيقة شعراً فارسياً بألفاظ تركية .

ويؤكد في موضع رابع (ص ٢٩) أن روح الشعر الفارسي مخالفة للعقلية التركية من جملة نواح . وفي بعض الأحيان تتعارض العقليتان . فالطبيعة التركية بسيطة بينما الفارسية لا تخلو من الدهاء . والأغاني التركية الشعبية موضوعية بينما الأشعار الفارسية ذاتية وذلك لأن الأتراك موضوعيون ، والفرس ذاتيون .

ولكن كلام جب يحتاج إلى وقفة قصيرة لمناقشته .

واضح من كلام جب أنه يبدى إعجابه لهذا التحول بعبارات إنشائية خطائية بعيدة عن الأسلوب العلمي الذي ينتظر من عالم كبير مثله . «سطعت شمس الثقافة الجديدة ، ثقافة الغرب الخ» راجع نص العبارات التي نقلناها من قبل .

ثم هو يعيب على الترك أنهم ألغوا عقليتهم وشخصيتهم فيما فعلوه من الإقبال على الثقافة الفارسية لأن هذه الثقافة لم تكن تناسبهم للاختلاف بين العقليتين والطبيعتين .

ونحن هنا نريد أن نسأل : هل العقلية الأوروبية ، والفرنسية بوجه خاص تتفق مع العقلية التركية ؟

وهل طبيعة الأوروبيين تتفق مع طبيعة الأتراك ؟

وهل الآداب الأوروبية نتيجة لهذا أشد ارتباطاً واتفاقاً مع الأدب التركي ؟

ويقول جب في موضع آخر على نحو ما أشرنا فيما سبق إن الأتراك في العصر الأخير عندما اتجهوا إلى أوروبا فعلوا مع الألفاظ الفرنسية ما كانوا يفعلونه بالألفاظ العربية والفارسية .

فأين هي إذا الطبيعة التركية والشخصية التركية فيما فعلوه ؟ لو أن الأتراك مثلاً تخلصوا من الألفاظ الدخيلة الإسلامية عربية وفارسية ليحلوا محلها ألفاظاً تركية صميمه لكان هذا موضع الإعجاب لأنه سلوك قوى لا اعتراض عليه . لكن أن يتخلصوا من دخيل ليحلوا محله دخيلاً فهذا هو وجه العجب ، مع ما بين الدخيلين من فروق تتصل بتاريخ الترك ، ودينهم وموقعهم الجغرافي ، وصلاتهم بجيرانهم .

على كل حال ليس منا من ينكر مكانة الآداب الأوربية ولا ماجد فيها من فنون لم تكن الآداب الشرقية القديمة تعرفها . ولكن هناك فرقاً بين الإفادة من هذه الآداب لمصلحة آدابنا القومية وبين الاستغراق الكلي فيها الذي يذهب بنا إلى تشويه لغاتنا القومية بهذا الحشد الذي لا ضرورة له من الألفاظ الأوربية والإعراض عن آدابنا التي هي جزء من تراثنا وشخصيتنا .

* * *

هذا وقد ظهر في نهاية القرن التاسع عشر أدب ثروت فنون . وقد تجمع أدباء هذه المرحلة في مجلة ثروت فنون التي أنشئت في سنة ١٨٩١ م . ويعتبر أدب ثروت فنون المرحلة الثانية والأخيرة في صبغ الأدب التركي بالصبغة الأوربية .

ومع هذا لم يسلم الأمر لهذا التيار ولم يخل الميدان له تماماً . فإلى جانب هؤلاء الأدباء المستغربين (غربجبلق) الذين يتجهون بأدبهم وجهة الغرب ظهر هناك تيار آخر قوى يمثله أصحاب الاتجاه القوي . وهؤلاء ينادون بإنشاء أدب قوى يكون مرآة صادقة وصورة أصيلة للتركي . ويهتم أصحاب هذا التيار بتنقية اللغة التركية من كل ما دخلها من ألفاظ أجنبية ، وإحلال ألفاظ تركية صحيحة محلها . فكان أصحاب هذا الاتجاه يسلمون معنا بأن ما فعله

الأثرak من الاندفاع نحو الآداب الأوربية لم يكن عملا وطنيا خالصا ولا يؤمنون بدعوى جيب التي برربها الاتجاه نحو الغرب .

وهناك أيضاً أصحاب التيار الاسلامى ، وأنصار الوحدة الإسلامية (اتحاد اسلام) .

وفى الوقت الذى يعمل فيه القوميون على تثبيت دعائم الأدب القومى تظهر جماعة تنادى بالأدب العالمى . وقد تحدثنا من قبل عن هذا الأدب العالمى راجع ص ٢٩ من هذا الكتاب .

وهناك أيضاً أصحاب الاتجاه الماركسى .

والمهم فى الأمر بعد كل هذه التيارات المختلفة أن يعرف الأثرak طريقهم نحو أدب قومى نقى يفيد مما ينفعه فى الآداب الأوربية دون أن يذوب هو فيها .

ومن يدرى فقد يظن الأثرak أخيراً إلى أنهم أثارak .

بين الفارسية والأردية :

جاء على الهند وقت كان أغلبها يخضع لحكام أثارak أو أفغان . وكلهم مسلمون . وبهذا أخذ الاسلام ينتشر فى الهند . ولم تكن غالبية السكان الهنود تعاني ضغطاً أو إكراهاً ليتحولوا إلى الاسلام . كان الحكام المسلمون يكتفون منهم بجمع الجزية . وكان اعتناق الهنود للاسلام مسألة ذاتية .

والأردية مأخوذة من الكلمة التركية أردو بمعنى معسكر أو جيش . وكان معسكر السلطان محمود الغزنوى وابنه مسعود يضم كثيراً من الجنود الأثارak والفرس والهنود . ولهذا نشأت بين هذه العناصر التى يضمها معسكر السلطان لغة مشتركة هى مزيج من لغات هذه العناصر سميت لغة أهل أردو أى لغة أهل المعسكر أو لغة أردو أى لغة المعسكر . وكما تلتق تركيا نصيبها من الحضارة الفارسية أخذت الهند كذلك نصيبها من نفس الحضارة . ويعد

أن كان في الهند لغتان احدهما الفارسية لغة الطبقة الحاكمة ورجال البلاط ،
 واخرهما الهندية لغة عامة الشعب امتزجت هاتان اللغتان من أثر امتزاج الهنود
 والفرس في المعسكر ، ودخلتها الألفاظ التركيبية ، ونشأ نتيجة هذا الامتزاج
 لغة جديدة هي اللغة الأردية . وقد بدأت هذه اللغة أولاً عند مسلمي الدكن
 وارتقى بها الشاعر والى المتوفى ١٧٠٧ م إلى ذروتها . ونظم بها شعراء ممتازون
 أمثال مير (١٧٢٣ - ١٨١٠ م) وغالب (١٧٩٧ - ١٨٦٩ م) . واستطاعت بهذا
 الأردية أن نخل محل الفارسية إلى حد كبير . وتتميز الأردية عن الهندية
 الخالصة بكثرة الكلمات والتعبيرات العربية والفارسية فضلاً عن اتخاذها
 الحروف الفارسية ، وهي العربية أصلاً .

وظل شعراء الأردية وأدباؤها يحلون حلو الفارسية في أعمالهم حتى جاء
 العصر الحديث وجاءت معه الحضارة والثقافة الأوروبية . وبدأ شعراء العصر
 الحديث يقلدون الآداب الأوروبية . ومن هؤلاء حالي الذي تأثر بالأدب
 الإنجليزي ونشره بين الهنود . ويبدو أن هذه الحركة التجديدية اندفعت
 وراء تيار الثقافة الأوروبية اندفاعاً أثار عليها المعارضة فظهر أكبر حسين
 (١٨٤٦ - ١٩٢١ م) الذي عارض هذه الحركة معارضة عنيفة وأهاب
 بالناس أن يعودوا إلى الثقافة الشرقية مرة أخرى . وقد فطن أكبر إلى خطر
 هذا الاندفاع في تيار المدنية الغربية على الإسلام والتراث الإسلامي . ومن
 هنا كانت مقاومته شديدة عنيفة . وجاء بعد أكبر داعية إسلامي كبير هو
 الشاعر محمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) الذي يعد أشهر شعراء الأردية في
 العصر الحديث ، والذي يعد عند الباكستانيين شاعر باكستاني القومى ،
 وكان اقبال يدعو المسلمين إلى الاعتصام بالدين لجمع شملهم ورفع شأنهم .
 وكان يرى أن الفارسية أوسع انتشاراً في العالم الإسلامي ، فكتب بها كثيراً
 من مؤلفاته ليعينه ذلك على ذبوع آرائه بين المسلمين .

نحو اُدبِ اسلامی مُقارن

نحو أدب إسلامي مقارن

في التمهيد الذي صدرت به الطبعة الأولى والثانية من هذا الكتاب (١) ، أشرت إلى الهدف الذي قصده بتأليفه ، والمنهج الذي التزمته فيما تناولته من موضوعاته . ولكن كثيراً من القراء جرت عادتهم أن يهملوا التمهيد أو التقديم ويعبروه رأساً إلى موضوعات الكتاب ثم يخرجوا بعد ذلك بنتائج قد تتعارض مع أفكار المؤلف . وهذا في رأيي نقص في طريقة الاطلاع على المؤلفات وعيب يجب أن يحلره كل قارئ ناضج . وفي مثل هذا التقديم أو التمهيد يشرح المؤلف هدفه من كتابه ويبين الخطة التي يسير عليها ، ويختار بعد ذلك من المادة العلمية ما يتفق مع هذا الهدف . ولكن كثيرين ممن يقفزون إلى موضوعات الكتاب دون التمهيد عند المقدمه يصعدون من الأحكام والآراء ما قد يكون مبنياً على تجاربهم الخاصة وأفكارهم السابقة . ولو أنهم طالعوا مقدمة الكتاب لتجردوا من أفكارهم وتابعوا بفكر حر الاتجاهات التي يتجه إليها المؤلف . وليسوا بعد ذلك ملزمين أن يقبلوا رأي المؤلف فيما ذهب إليه ، ولكن المؤلف ملزم قطعاً أن يسير في الاتجاه الذي رسمه لنفسه ، وهو اتجاه يقتنع به ويدعو إليه .

وكنيت قد فكرت في أن أضع هذا الجزء من الكتاب تمهيداً لهذه الطبعة الثالثة من الكتاب إلا أنني خفت أن يكون نصيبه من قارئ هذه الطبعة القفز فوقه والانتقال إلى بقية أبواب الكتاب دون الوقوف عنده . ولهذا فضلت له هذا الموضع لينال اهتمام القارئ الذي ألف ألا يهتم بالتمهيد أو المقدمة ، ولتزداد الفكرة في نفس الوقت وضوحاً بزيادة الشرح الذي قد لا تنسع له مقدمة الكتاب .

ولكي نزيد الفكرة وضوحاً نعود إلى التذكير بأهداف الأدب المقارن .

(١) ص ٦ ط بيروت ١٩٧٣ ، ١٩٧٥ .

قلنا إن من بين أهداف الأدب المقارن الارتقاء بالأدب القومى بإثرائه بما فى الآداب الأخرى من نواحي القوة والجمال . هذا بالإضافة إلى أن الاطلاع على آداب أخرى ذات ثراء وألوان مستحدثة من فنون الأدب يؤدى إلى التخفيف من حدة التعصب للغة والأدب القومى بغير مقتضى صحيح ويؤدى إلى السعى الجاد للاستفادة مما فى تلك الآداب لإثراء الأدب القومى .

وضربنا المثل بالأدب الانجليزى وما أصابه من عزلة فى فترة من الفترات نتيجة الكبرياء الانجليزية حين توهم أدباء الانجليز أن أدبهم أرفع وأسمى من سائر الآداب . وظلوا كذلك فى عزلتهم حتى تسلت إليهم التيارات الأمريكية فى الفكر والحضارة وفى نظم الحياة الاجتماعية نفسها . واهتزت لغتهم أمام ما وفد عليها من ألفاظ وتراكيب وطرائق تعبير جاءتهم من الأدب الأمريكى ولم تكن هذه المواجهة بين الأدبين الانجليزى والأمريكى شرا بل كانت مصدر خير لأنها زودت الأدب الانجليزى بأفكار واتجاهات جديدة ، وحطمت فى المواطن الانجليزى روح الغرور والاستعلاء حين وجد فى الأدب الأمريكى ألوانا كانت تنقص أدبه ، وحركت الغيرة الوطنية فى نفوس الأدباء الانجليز إذ وجدوا فى الأدب الأمريكى متحديا ومنافسا . ودفع هذا الأدب الانجليزى إلى التحدى لإثبات امتيازه وتفوقه . وهذه غيرة محمودة لأنها تقوم على المناسبة والإجادة والرغبة فى إثبات الذات على أسس سليمة لا على الادعاء والأوهام .

وقلنا إن من أهداف درس الأدب المقارن تكوين الدربة الخاصة فى الدارس التى تعينه على تمييز ما هو قومى أصيل وما هو أجنبى دخيل من تيارات الفكر والثقافة . وبهذا تتأكد مرة أخرى الأهداف القومية لدراسة الأدب المقارن . وتنمية الأحساس بالقومى الأصيل والأجنبى الدخيل هى فى الوقت نفسه تنمية وتقوية للذاتية والقومية .

وإذا كانت مثل هذه الأهداف القومية من غايات الدرس الأدبى المقارن فكيف نعمل على تحقيقها ؟ الأدب المقارن منهج وموضوع ، فالمنهج أو

أسلوب العمل أو الأسس التي تقوم عليها الدراسة في جمع المادة وإعدادها والنقاط مظاهر التأثير المتبادل بين الآداب ودرس التاريخ لإثبات الصلات بين الشعوب والآداب وغير ذلك ، هذا المنهج العلمي لا يمس الشخصية القومية في شيء . أما الموضوع أو المضمون أو مادة الدرس فهي التي يجب أن تختلف من شعب إلى شعب لأنها تتصل بأدب هذا الشعب وتاريخه القومي وعلاقاته الحضارية بغيره من الشعوب . ومن ثم وجب أن تكون موضوعات الدراسة عند الشرقيين شيئاً مختلفاً عما تجرى حوله الدراسة عند الغربيين لتحقيق العناية بالأدب القومي وتنمية الذات . ولا اعتراض لدينا على المنهج لأن المنهج العلمي دائماً لا يمس الشخصية القومية في شيء وإنما ينصب اعتراضنا على مادة الدراسة لأن هذه المادة تمس الشخصية القومية في كثير إذا لم يحسن اختيارها .

وعندما أخذت دراسة الأدب المقارن تشق طريقها بين الشرقيين لوحظ أن الدارسين في الشرق يهتمون بنفس موضوعات الدراسة التي يهتم بها الأوروبيون . وكان هذا خطأ كبيراً لأن موضوعات الدراسة عند الأوروبيين تستمد من بيئتهم وأدبهم ، وهي موضوعات بعيدة كل البعد عن الشرقيين ولا تحقق دراستها عندهم تلك الأهداف القومية التي أشرنا إليها من قبل . ولهذا نهبت في أكثر من مناسبة (١) إلى خطأ نقل هذه الدراسات بحذافيرها . ونحن الشرقيين نخطيء في حق الدراسة الأدبية المقارنة وفي حق أنفسنا إذا لم نضع في اعتبارنا اختلاف التاريخ وفروق البيئة وتباين الدوافع والأهداف بيننا وبينهم .

ونحن حين نقدم درس الأدب المقارن للمتخصصين في لغاتنا القومية أو للمثقفين في العالم الاسلامي ينبغي أن نسلک به مسلکاً آخر . ومع مراعاة أصول الدراسة ومبادئها يجب أن ننظر إلى شعوبنا الإسلامية التي امتزج بعضها ببعض امتزاجاً وثيقاً ، وإلى حصيلة هذا الامتزاج بين شعوبنا وتأثيره

(١) كان آخرها مؤتمر الفردوسى الذى عقد بمدينة مشهد بايران صيف ١٩٧٨ .

بيننا في أنماط الحياة وطرائق التفكير ووسائل التعبير . ولهذا أرى أن يدرس الأدب المقارن في معاهدنا التي تعنى بتكوين المتخصصين في اللغة القومية بحيث تختلف بواعث الدراسة وأهدافها ومادتها وإن اتفقت في المنهج العلمي لأن المنهج العلمي كما قلنا لا يمس الشخصية القومية في شيء بينما نمسها موضوعات الدراسة أشد المساس .

وقد أشرنا كذلك إلى الدربة التي هي ثمرة من ثمار درس الأدب المقارن وقلنا إن هذه الدربة تعين على التمييز والفرقة بين القوي والاجنبي ، الأصيل والدخيل من تيارات الفكر والثقافة . وهي بهذا أسلوب يصل بنا إلى هدف قوي جليل .

إذاً فالعناية بالدراسة القومية هدف واضح في دراستنا للأدب المقارن . وإذا أهملنا اتخاذ الموضوعات القومية مادة للدراسة واقتصروا فقط على موضوعات الدراسة الأوربية كما هي عند الأوربيين انحرفنا عن هذا الهدف . ومثل هذه الموضوعات الأوربية الخالصة لا تعين على تنمية الشخصية القومية للدارس الشرقى مثلاً إن لم تضعف فيه هذه الشخصية . وبإهمال هذه الموضوعات القومية للدراسة والاعتماد فقط على كل ما يصدره إلينا الغرب في مؤلفاته نضيع الهدف القوي من أهداف الدراسة المقارنة أو ننتهي بالغفلة والسذاجة إلى إضعاف الشخصية القومية لشعبونا لتظل دائرة أبداً في فلك الآداب الأجنبية وثقافة الشعوب القوية ، وكأننا لم يكفنا أن تسيطر علينا الدول الكبرى بأسلحتها واقتصادها ففتحنا لها بأيدينا مجالاً جديداً تحكم به سيطرتها علينا هو مجال الفكر والثقافة . ومن المؤكد أن هذا المجال أخطر المجالات لأنه يتغلغل في الخفاء إلى النفوس وقل أن يفتن الناس لخطورته . والناس دائماً مهوون بما في تلك الآداب الكبرى من روائع مسلوبو الإرادة لإزاء مقاومتها لما تصبه وسائل الإعلام العالمية في آذانهم كل يوم من الدعوة لتلك الآداب وإثارة الإعجاب بها .

وقد ذكرنا كذلك أن من فوائد درس الأدب المقارن أنه يعين على إثراء الآداب القومية بما يستفاد من الآداب الأجنبية . ولكي نثرى آدابنا القومية

يجب أن نضيف إليها شيئاً مفيداً مما نجده في الآداب الأخرى . وهذا معناه عندى أن نشعر بكياننا الأدبي أولاً وآخراً وأن نطوف كما نشاء بعد ذلك مع الآداب الأجنبية على أن يظل أدبنا القوي هو نقطة الانطلاق ونهاية المطاف نبدأ به ونعود إليه .

وكان من بين ما ذكرته من أهداف الأدب المقارن أنه يعين على زيادة التفاهم والتقارب بين الشعوب بمعرفة عاداتها ، وطرائق تفكيرها والمشاركة في آلامها وآمالها ، فإذا كان التقارب بين الشعوب مطلوباً فن الأولى أن يتم أولاً بين الشعوب ذات الصلات المشتركة كالتاريخ أو العقيدة أو الأدب أو غير ذلك من أوجه الاشتراك ، وحين نتجه بالعناية كلها إلى الآداب الأوروبية وحدها نعمل على عكس ذلك فنزيدنا بين شعوبنا الإسلامية من العزلة والتباعد . والواقع أن حال المسلمين في اتخاذ أسباب التفاهم والتقارب بينهم حال يرثى لها ، فهم إذا أحسوا بالعزلة مثلاً فيما بينهم أو بضغوط الدول الكبرى عليهم عمدوا إلى الحركة والنشاط في دائرة السياسة وحدها. والسياسة وحدها مجال مؤقت ومتقلب . وقد يعمدون إلى الحركة والتقارب داخل المجال الاقتصادي في بعض الأوقات. ولكني لم أر لهم خطة دائمة ومستقرة في هذا المجال. فهو أيضاً مجال مؤقت وغير ثابت. أما الأدب فمجال يمكن أن يكون بين هذه الأمة مجالاً دائماً ومستقراً بعد الإسلام . ونحن إذا وازنا بين عدد المثقفين في العالم الإسلامي الذين يحسنون اللغات الأوروبية ويطلعون على آدابها وعدد أولئك الذين يحسنون اللغات الإسلامية ويعنون بدراسة آدابها ويعملون عن طريق هذه الآداب واللغات الإسلامية لزيادة الوصل والتقارب أقول إذا وازنا بين هؤلاء وهؤلاء لجاءت نتيجة الموازنة إدانة صريحة لنا ولجهودنا القاصرة عن خدمة آدابنا .

ولا يفهم مما قلت أن تتوقف الاستفادة من الآداب الأوروبية العالمية ، فهذا شيء مرفوض وبعيد عن التفكير الواقعي والعلمي ومخالف لطبيعة الحياة في العصر الحديث ومناقض أيضاً للغرض من درس الأدب المقارن نفسه . ولا يمكن أن يدعو عاقل إلى إهمال هذه الكنوز الأدبية والفكرية عند الغربيين

والهدف من دعوتنا هو أن نتوجه إلى آدابنا الاسلامية فنزيد العناية بها تنمية لشخصيتنا وأخذاً بالأسباب المؤدية إلى زيادة التقارب بين شعوبنا الإسلامية تقارباً أعتقد أنه الأدوم والأبقى .

* * *

هذه كلمة عامة ، وقد يحتاج الأمر إلى بعض الأدلة والشواهد من آدابنا الاسلامية لتدعيم الفكرة وتأكيد المعنى .

وأول من نذكر في هذا المجال «محمد إقبال» الذى كان داعية إسلامياً يؤمن بضرورة اجتماع شمل الأمة الإسلامية ، ولا يرى معنى لما أصاب هذه الأمة من تفرق إلى دول وأوطان . وعنده أن هذا الانقسام بين الدول الإسلامية الذى يقوم على الحدود الجغرافية أو النظريات الجنسية لا يتفق مع إقامة مجتمع إسلامى قوى ، فالقوة تأتى من التجمع والتوحد والضعف ينشأ من التفرق والانقسام . والمجتمعات المتفرقة أشد استجابة لعوامل المنافسة أو الطمع أو الشكوك . وكلها أساليب برع أعداء المسلمين فى زرعها بينهم . وقد تنتهى هذه الأساليب فى النهاية إلى الفرقة والاختلاف وهو ما يحدث غالباً . ولهذا فإن إقبالاً يعتبر أن هذه النظريات السياسية التى تقوم المجتمعات الاسلامية الحاضرة على أساسها ، وهى نظريات الحدود الجغرافية أو القوارق الجنسية ، هى من صنع الغرب الذى لا يهتم بالطبع أن يصبح المسلمون قوة موحدة كبرى .

ورغم اتفاق فكرة إقبال مع تاريخ المسلمين إلا أن تنفيذها يتعذر ويستحيل بل قد يكون من الخير ألا نثيرها فى عالمنا المعاصر حرصاً على استقرار الأوضاع وبناءً للطمأنينة فى قلوب المسلمين فى أوطانهم ، ونجنباً لمشاكل لا نخطر على بال دعاة التقارب الأدبى . وليست النظريات الجميلة ممكنة التنفيذ فى كل وقت . وإذا أمكن تطبيق النظرية فى زمن فقد يستحيل فى

في زمن آخر لتغير الظروف والملابسات . ويخطيء إقبال إذا تصور أن فكرته ممكنة التنفيذ دائماً . صحيح أن تاريخ المسلمين قام على نفس الفكرة ، ولعل هذا هو مادعا إقبالا إلى الدفاع عنها من جديد ولكن الظروف في عالمنا المعاصر تختلف إسلامياً ودولياً ، ولم يعد المسلمون هم القوة التي تحرك الأحداث في عالم اليوم كما كانوا خلال العصور الوسطى . وإقبال نفسه لم تتحقق فكرته في بلاد الهند لأن المسلمين الهنود لم ينضموا جميعاً إلى دولة باكستان الجديدة ، وأثر فريق منهم أن يبقى حيث هو في دولة الهند .

لكن المهم في أمر دعوة إقبال أن نعتبرها دعوة للقوة في العالم الاسلامي . وأن ننظر إليها اليوم على أنها وسيلة للتقريب .

كان إقبال يرى أنه لكي يقوى هذا المجتمع الاسلامي لابد له أن يشعر بذاته . ومعنى الشعور بالذات عند إقبال استخراج كل مافي الإنسان من طاقات وقدرات . وهو يرى أن نظام هذا العالم تابع من وجود الذات (١) وأن كل مافي الكون من الموجودات من ثمار هذه الذات وقدرتها على إثبات وجودها ، وأن ذات الإنسان فيها من القوى والطاقات شيء كثير . وإذا أثبت الإنسان ذاته استطاع أن يرى كل مافي الكون . «مائة عالم مخفية في ذاته . ومن اثبات ذاته يتضح غيره» (٢) وهذه الذات تضعف بالسؤال . والإنسان بطبعه ميال إلى اثبات ذاته ، والاعتزاز بنفسه . ولكنه قد ينفي ذاته ويتخلى عنها ، ويفقد اعتزازه بنفسه إذا تنازل عن الأسباب المؤدية إلى الشعور بهذه الذات وتهيئة وسائل نموها واكتمالها . ويروى مثلاً لهذا ماكان من أمر قطعان الضأن (٣) . وقصة هذه القطعان أنها كانت تعيش في مرعى لها هاتئة بزادها قريرة بأمنها متزايدة بنسلها إلى أن عرفت الآساد مكانها فبدأت تغير عليها ، وتفتك بها ، وحرمتها الأمن ، وسلبتها الحرية ، وأراقت دماء أفرادها على العشب الأخضر حتى تحول لونه أحمر قانياً . وكان

(١) محمد اقبال : اسرار مخوى . ص ١٢ ط لاهور بالهند (اسرار ورموز)

(٢) نفس المصدر : ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٩ .

من بين ذلك القطيع كيش ذكى تقدمت به السن ، وشهد في حياته الطويلة
لواناً وصنوغاً من اعتداء الأقوياء المشاكسين على الضعفاء المسالمين ، ورأى
أن السكوت على هذا البلاء ليس من شيمه العقلية . ففكر في الأمر حتى
اعتدى إلى أن أمضى سلاح يقاتل به العاجز الضعيف هو الدهاء والحكمة .
وبالدهاء يستطيع أن يتال بغيته من الأقوياء . فأخذ هذا الكيش المحرب
يتودد في حشر إلى هذه الآساد حتى ألفها وأنست به ، فقلع بينها ذات يوم
واعظاً . قال : إني جئتكم رسولا لأهديكم إلى صراط مستقيم وأرفع عن
عيونكم غشاوة الجهل والغلر ، فتوبوا عن أعمالكم الذميمة ، وكفوا عن
فعالكم الأثيمة . والشئ من اغتر بقوته ، والبائس من ضل طريقه . وأنا أدلكم
على الطريق تسلكونها فتأمنون ، ونحويون حياة الدعة والأمن لا تظلمون
ولا تظلمون . هذه الطريق هي طريق نبي الذات . أنفوا عن ذاتكم ما طبع
عليه . اتركوا اللحم وأكله فترك اللحم عند الله مقبول ، وأقبلوا على العلف
فإنه غذاء أهل الجنة . دعوا القوة والبطش وميلوا إلى الدعة واللين . لقد كانت
القوة في كل الأزمان من أسباب المهالك ودواعي الخسران . وكثيراً ما كان
الغنى مصدراً للشرور والفقر من علامات القبول .

وظل الكيش الذكي يردد هذه المعاني على مسامع الآساد ، ويهيب في
آذانها هذه الأفكار حتى اختلط عليها الأمر ولم تتبين وجه الحق في هذا
القول ، وغفلت عما يراد لها من تدبير . ومالت الآساد بغفلة إلى حلو الكلام
وقضت حياة الدعة والهدوء على حياة الهجوم والقتال ، ووجدت في مراعي
العشب ما يغنيها عن بذل الجهد في طلب الفرائس لأكل اللحم ، وذائق
طعم الكسل فلم تعد عندها طاقة للنشاط والعمل . ولهذا تراخت منها العضلات
وتلعت الخالب ، تساقطت الأنياب ، ونجا في عيونها البريق ، وضاع منها
العزم والاعتداز ، واختفت من حياتها معاني العزة ودواعي الهمة . وأصبح
المرعى عالمها ، وقبضة العشب زادها . وقنعت من دنياها بالقليل ، واعتبرت
العجز زهداً ، والحرمان قناعة ، والضعف تواضعاً . وباختصار فقدت
هذه الآساد مقوماتها وصارت في عداد الأغنام .

ذلك كله لأنها أهملت ذاتها ونفت وجودها

وكذلك يفعل الله بالأمم حين تفتقر في أبنائها المهمم فتنتي ذاتها وتهمل خصائصها .

وهذه الذات الإنسانية تبلغ أقصى طاقاتها وتقدم أفضل ما عندها إذا ربيت في نطاق الجماعة . ومعنى هذا عند إقبال أن الذات في حاجة إلى الجماعة وأن الجماعة هي الأخرى لا تستغنى في بقائها ونموها عن الفرد . فالفرد والجماعة يكمل كل منهما الآخر ويحتاج كل منهما إلى نمو وازدهاره إلى رعاية الآخر . ولا يجوز أن تطفئ مصلحة أحدهما على الآخر . لأن هذا مفسدة لكليهما . ويعتبر إقبال أن ارتباط الفرد بالجماعة رحمة . وهو بهذا الارتباط يستطيع أن يبلغ حد الكمال . ولهذا فمن واجب كل فرد ألا يتخلى عن الجماعة فالفرد ينال من الملة الاحترام كما تكتسب الملة من الفرد الانعظام (١) ويقدر ما يقوى الذات أو الفرد يقوى المجتمع الإسلامي وكذلك فإن قوة هذا المجتمع تنعكس بدورها على الفرد .

والإسلام عند إقبال هو المصدر الأول لقوة المسلمين . والأدب عنده أدب إسلامي لأمة الإسلام كلها وليس لمسلمي الهند وحدهم . ولا يتعصب إقبال في لغة هذا الأدب للغة الوطنية فهو يكتب بلغته الأردية كما يكتب أيضاً بالفارسية التي يجيدها . وقد أحس إقبال أن اللغة الفارسية أشيع في العالم الإسلامي من لغته الأردية وأنها أقدر على توصيل أفكاره إلى قاعلة أعرض من المسلمين فكتب بها كثيراً من أشعاره . ومما استخدم فيه اللغة الفارسية منظوماته أسرار خودی ورموز بی خودی وپیام مشرق «رسالة المشرق» ، وجاويدنامه ، ومسافر . كما مزج بين الفارسية والأردية في أرمان حجاز «هدية الحجاز» فجعل جانباً منه بالفارسية وجانباً بالأردية (٢) . ولو كان

(١) محمد إقبال : رموز بی خودی ص ٩٨ .

(٢) لنظر أيضاً :

محمد إقبال : عبد الوهاب عزام ط الصباح بالقاهرة ١٩٥٤ م .

إقبال يجيد العربية ماتردد في الاستعانة بها باعتبارها أوسع اللغات الإسلامية انتشاراً ، والمنبع الأول الذى أفادت منه كل هذه اللغات . ولم يكن يعنيه أن يتعصب للغة بقدر ما كان يعنيه أن يروج مبادئه وأفكاره باللغة الإسلامية التى تحقق هذا الهدف على نحو أفضل. ولا ضير إذا استخدم لغة إسلامية أخرى غير لغته مادام يمثل بهذا الاستخدام مبدأ التكامل والترابط بين اللغات الإسلامية .

وإذا كان محمد إقبال أعظم دعاة الوحدة الإسلامية في العصر الحديث إلا أن الدعوة إلى التكامل بين الآداب الإسلامية كانت أسبق منه . لقد كان أدباء الأردية قبل إقبال ينتقلون بين الآداب الإسلامية ويفيدون منها ويحققون معنى التكامل بينها . نذكر من هؤلاء مثلاً غالب (١٧٩٧ - ١٨٦٩ م) الذى كان شاعر اللغتين الفارسية والأردية . وله أيضاً نثر فنى بالفارسية . ومنهم كذلك مير (١٧٢٢ - ١٨١٠ م) الذى يعتبر أكبر شعراء الغزل في الأردية . وقد اختار الأسلوب الفارسي في النظم «المثنوى» (١) في بعض قصص الحب التى نظمها . وكذلك اشتهر بنفس الأسلوب المثنوى في النظم «ميرحسن» (١٧٢٧ - ١٨٧٦ م) . واشهر مثنوياته وأطولها منظومته عن الأمير في نظير ومحبوته بدر منير .

ويعتبر أنيس (١٨٠١ - ٧٤ م) أعظم شعراء المراثية في الأدب الأردو ومرثيته في الحسين ورفاقه ترتل كل عام في احتفالات الذكرى باستشهادهم .

وقبل هؤلاء كانت الفارسية لغة الثقافة والأدب في بلاط أباطرة المغول المسلمين . ومع أن الصفة العسكرية كانت غالبية على تكوين أولئك الأباطرة إلا أن ميلهم إلى الأدب واهتمامهم بالفن كان أيضاً من أبرز صفاتهم . ولم يكن هذا الاهتمام بالأدب والفن قاصراً على الأباطرة وحدهم بل امتد إلى بقية أفراد الأسرة الحاكمة وغيرهم من أفراد الطبقة العليا . وكان للنساء أيضاً مشاركة في هذا المضمار . ولقد كان بابر الذى يعد مؤسس دولة المغول في

(١) يرد التعريف به فيما بعد

الهند أدبياً مطبوعاً . ولم يكن بابر قد نال حظاً من الثقافة النظامية لكنه استطاع بمواهبه وجهده الشخصي واتصاله بالعلماء أن يصقل مواهبه الطبيعية وأن يتقن نفسه . ومع أن بابر كتب أهم أعماله ، وهو مذكراته ، بالتركية إلا أنه كان مع ذلك متمكناً من الفارسية . وكان يعد من شعرائها . وكانت الفارسية بالنسبة لمؤلاء المغول لغة مكتسبة ولكنها انتشرت بينهم بمضى الزمن وأصبحت لغة الأدب والثقافة ، كان بابر يميل إلى قراءة القرآن الكريم ، وگلستان سعدى ، وشاهنامة الفردسي ، ظفر نامه ، أعمال نظامی (١) . ويقال إن بابر كان يجيد اللغة العربية . وفي مذكراته كثيراً ماوردت عبارات عربية وأمثلة واقتباسات من القرآن الكريم للاستشهاد بها . وأشعار بابر متأثرة بالزعة الصوفية عند سعدى وحافظ ومعاصره جاي (٢) . وتتصف أشعاره الفارسية بالأصالة . وقد ورثت ابنته گلبدان بیجوم ميول أبيها الأدبية (٣) .

وكان حظ اللغة الفارسية في التأليف عظيماً . وظهرت بالفارسية مؤلفات تاريخية وأدبية ومترجمات لاداعي هنا لتفصيل الكلام عنها .

* * *

وإذا واصلنا السير شرقاً إلى الملايو وأندونيسيا وجدنا أن أدبيهما لم يخلوا من التأثير ببعض الآداب الاسلامية . ومع شيوع القصص والتأثيرات الهندية

-
- (١) ورد في هذا الكتاب التعريف بسعدى وگلستانه والفردوس وشاهنامته ، نظامی وأعماله . أما ظفر نامه فقد ألّفه شرف الدين اليزدي في سنة ٨٢٨ هـ ويعتبر الكتاب تأريخاً لحياة تيمور . وقد طبع في مدينة كلكتا وترجم إلى الفرنسية والانجليزية .
- (٢) هو عبد الرحمن الجاي (٨١٧ - ٨٩٨ هـ) . كان كثير الأسفار والسياسة في العالم الاسلامي ، وهو من كبار شعراء العصر التيموري . وله مؤلفات ومنظومات كثيرة يفيق هذا التعريف عن الإشارة إليها .
- (٣) راجع أيضاً مذكرته في كتابي «فصول من تاريخ الحضارة الاسلامية» عن الحضارة الاسلامية في الهند . ط بيروت ١٩٧٦ .

فى تلك المنطقة من العالم إلا أن القصص الإسلامى يحتل أيضاً مكانه (١) .

* * *

أما الأدب التركى فكان أوثق صلة بالآداب الاسلامية وفى مقدمتها العربية والفارسية . وكانت صلة الأتراك بالأدب الفارسى صلة مباشرة ؛ ففى العهد السلجوقى كان المجتمع التركى ينقسم إلى طبقتين ؛ أولهما الطبقة العليا أو طبقة رجال البلاط والمترددین عليه ، والأخرى كانت طبقة الشعب ؛ وبينما كانت الطبقة الأولى تتخذ الفارسية لغة لها كانت الثانية تستخدم التركية . ويجعل «اسماعيل حبيب» مولانا جلال الدين الرومى المتصوف المشهور نموذجاً للطبقة الأولى ، ويتخذ من يونس امره مثالا للطبقة الثانية . وبينما كانت لغة جلال الدين الأدبية هى الفارسية كانت لغة يونس امره هى التركية . وكانت أشعار جلال الدين الرومى تقوم على نظام العروض الذى استخدمه الفرس أيضاً فى أشعارهم بينما تقوم أشعار يونس امره على الوزن المقطعى (هجه وزنى) الذى يلائم بنية اللغة التركية (٢) ويرى اسماعيل حبيب أن جلال الدين رغم مكانته العظيمة فى نفوس الأتراك وتأثيره فى سلاطين السلاجقة لم يستطع أن يؤثر تأثيراً مباشراً فى الشعب التركى بالاناضول لاستخدامه الفارسية لغة لأشعاره كلها . وكان ابنه سلطان ولد ذكياً ففطن إلى نقطة الضعف هذه وأراد أن يتلافها ، ولهذا لجأ إلى التركية لينقل للشعب أفكار آبيه وآرائه فى التصوف . ومع ذلك فإن سلطان ولد كان شديد التأثر بالفارسية ذاتها . وكان ينتمى بحكم هذه الثقافة الأدبية الفارسية إلى الطبقة العليا . وإذا كان

(١) شاع بينهم حكاية الأمير حمزة (م النبى صلى الله عليه وسلم) وحكاية محمد الحنفية التى تصور كفاح آل البيت . وفى أدهم الحديث اشعرت بطبيعة الحال للتيارات الأدبية الأوربية . ولم يمنع هذا من استمرار الصلة بالآداب الاسلامية فرأينا مثلاً شيخ الهادى يتأثر بالأدب فى «صرويلشى» فى سنة ١٩٢٨ مجموعة من القصص الماطفية والبوليسية المقتبسة من القصص المصرية كروايتة فريده هاتم .

(٢) اسماعيل حبيب : تورك تجدد أدبياتى تاريخى . ص ١٣ . برنجى طبع . مطبعة عامرته

. ١٣٤٠

سلطان ولد قد لجأ إلى التركية في أشعاره فإنه استخدم العروض العربي في نظم هذه الأشعار مما يدل على أن تأثير الفارسية فيه كان عميقاً . ولهذا يمكن أن نعتبر سلطان ولد همزة وصل بين الطبقتين الأرستقراطية والشعبية أو مرحلة انتقال بين الأدب الفارسي والأدب التركي .

وكان من حسن حظ التركية أن يحكام الإمارات الصغيرة التي تقسمت إليها آسيا الصغرى بعد السلاجقة كانوا من ضعف الثقافة بحيث يجهلون اللغة الفارسية . ومن هنا توقفت الفارسية في بلاط هؤلاء الأمراء ليحل محلها التركية ، وكانت إحدى الإمارات قد استطاعت أن تسيطر على ماجاورها من الإمارات وأن تصبح فيما بعد قوة كبرى وأن تكون نواة لتلك الدولة العظيمة التي عرفت فيما بعد باسم الدولة العثمانية .

كانت التركية لغة الأدب ولغة الكتابة والديوان في عهد العثمانيين ، وأفسحت الفارسية بذلك المكان لزميلتها التركية إلا أنها مع ذلك لم تفقد أهميتها وتأثيرها . كذلك بقيت العربية موضع الإكبار والتقدير وظلت لغة المؤلفات العلمية والدراسات الإسلامية . ودخل إلى اللغة التركية من العربية والفارسية حشد لا يحصى من الألفاظ والتراكيب . ولم تتعرض هذه الكلمات إلى التزيك بل بقيت على صيغتها وبنيتها . وكان استخدام هذه الألفاظ الدخيلة مظهرًا من مظاهر الثراء والغنى يلجأ إليه الكتاب والشعراء الأتراك . واحتاج الأمر لفهم الأدب العثماني وقتذاك إلى الإحاطة الواسعة بمفردات اللغتين العربية والفارسية . ويمكن القول إن للغة العربية كانت لغة للدين وما يتصل به بينما ظل للفارسية سلطانها في مجال الأدب . ولقد استفحل الأثر الفارسي في شعر القرن الخامس عشر الميلادي ونثره حتى أصبح تقليد الفرس في هذا المجال سنة متبعة ، ورأينا السلطان العثماني محمد الثاني يأمر الشاعر شهيدى أن ينظم له بالفارسية شاهنامه في تاريخ آل عثمان على نسق شاهنامه الفردوسي في تاريخ ملوك الفرس . وأنشئ في البلاط إبان القرن السادس عشر منصب «شاهنامه جى» . وكانت مهمة الشعراء الذين يتولون هذا المنصب أن ينظموا

تاريخ السلاطين العثمانيين . وقد جرت عادة هؤلاء الشعراء أن ينظموا شأنا ماتهم بالفارسية وفي البحر المتقارب تقليداً للفردوسى فى شاهنامته إلى أن جاء السلطان محمد الثالث فأمر بأن تنظم بالتركية .

وكما كانت الحال فى عهد الدولة السلجوقية ظهر فى عهد الدولة العثمانية نوعان من الأدب ؛ فهناك الأدب الخاص بالطبقة العليا الذى يطلقون عليه «ديوان أدبياتى» أو «أدبيات قديمة» أى أدب الديوان والبلات أو الأدب القديم . وهناك أدب الشعب الذى يعرف باسم «خلق أدبياتى» .

ويشير اسماعيل حبيب إلى الفروق الأساسية بين الأدبين : أدب الخاصة وأدب العامة أو الشعب (١) . ففى يتعلق بالمفردات والتراكيب كان أدب الطبقة العليا غريباً عن الشعب للتأثيرات العربية والفارسية فيه التى تحتاج إلى علم وسعة اطلاع على هذه اللغات وآدابها وهو مالا يتوفر لغير المثقفين . وكذلك كان أدب الخاصة يميل إلى استخدام أشكال النظم المأخوذة عن العرب والفرس كالغزل والقصيدة والمثنوى والرباعى (٢) بينما كان الأدب الشعبى يستخدم فى النظم أشكالاً لتركيبية مثل «الداستان» و«مانى» و «قوشمة» (٣)

(١) المصدر السابق : ص ١٥ .

(٢) ورد التصريف بهذه الفروقات من النظم فى مواضع لاحقة من هذا الكتاب . ثلثه هنا فقط إلى المفهوم من الغزل عند الفرس . يتعلق الغزل عندهم بمعنى الحب والعشق ووصف محاسن السماء إلا أن أبياته محدودة العدد فهى لا تزيد عادة عن اثنى عشر بيتاً . فالغزل بهذا شكل ومفهوم . (٣) داستان تستخدم اصطلاحاً للملاحم . ويتناول هذا الضرب من النظم الوقائع والأحداث الخطيرة . وتميل المنظومة من داستان إلى الطول بلدية الموضوعات التى تتناولها وخطورة شأنها . والداستان ضرب من الرباعى يتكون البيت فيه من أحد عشر مقطوعاً .

والمانى على عكس داستان فهو ضرب من النظم يصلح للموضوعات الهينة ويغلب استخدامه فى المجالس الشعبية ومجالس السر . وهو أيضاً نوع من الرباعى إذ يتكون من أربعة أشطر تتحد الثمانية فيها ماعداً الثالث . ويتألف كل مصرع من سبعة مقاطع . ويركز المانى المعنى فى الشطرين الأخيرين معتبراً الشطرين الأولين مدخلاً وتمهيداً . ومن المانى نوع يقوم على الحوار (السؤال والجواب) يعرف بمانى الحوار . والحوار لون عرف أيضاً عند شعراء الفرس . =

ولإذا تركنا أضرب النظم إلى الأوزان رأينا الأدب الأول منها لاعتماده على الأدب الفارسي يتخذ أوزانه من العروض العربي الفارسي بينما يلجأ الشعر الشعبي إلى الوزن المقطعي . وهذا الاختلاف بين الأدبين طبيعي لأن لغة الطبقة العليا بما حفلت من ألفاظ وتراكيب عربية وفارسية يتسق معها استخدام العروض العربي الذي هو أصل العروض الفارسي بينما غلبت على أدب الشعب استخدام الكلمات التركيبية والبعد عن الألفاظ والتراكيب الدخيلة وعلى هذا يحتاجون إلى الأوزان المقطعية في لغة كالتركية تقوم على المقاطع .

ولاختلاف المنابع التي يستمد منها كل أدب اختلفت بينها طريقة الإحساس والتفكير وتباينت الأوزان . وبينما كان أدب الطبقة العليا يتلقى زاده من الدواوين كان أدب الشعب يتلقى هذا الزاد من روح الشعب نفسه . وكان الكتاب هو النموذج والمرجع عند أدباء الطبقة الراقية بينما كانت الحياة نفسها هي المصدر والمرجع عند أدباء الشعب . وفي الوقت الذي اعتبر فيه أدباء الطبقة الراقية الشعر فنا يقصد لذاته وتتجلى فيه براعة الشاعر وقدراته الفنية كان الشعر عند شعراء الشعب أسلوباً للتعبير عن الآلام والأمال .

وغلب على أدب الطبقة العليا الطابع الديني الذي هو القاسم المشترك في الآداب الإسلامية ، وتضاءلت إلى جانب هذا الطابع الديني الاعتبارات الوطنية أو الجنسية . ومن ثم فإن الشعور بالقومية التركية أو العصبية الوطنية لم يكن سمة بارزة في هذا الأدب . ولاشك في أن اعتماد هذا الأدب في تغذيته على آداب إسلامية أخرى قوى فيه النزعة الإسلامية ووثق الشعور بالرابطة الدينية عند أدبائه . فهم متممون إلى مجتمع إسلامي في دينه وثقافته

أما القوشمة فهو أيضاً نوع من أنواع الرباعي . وقد ورد تعريف الرباعي مفصلاً بعد ذلك في هذا الكتاب . ولم في الرباعي التركي «دورثلمه» أشكال متنوعة من حيث القافية . وتتألف أشطر القوشمة من ثمانية مقاطع ولكنها قد تكون أيضاً سباعية أو سداسية أو خماسية للتفصيل راجع بحث الدكتور أحمد السعيد سليمان عن الأوزان التركية .

ونلاحظ أن هذه الأشكال من النظم التركي ليست تركية صحيحة لأنها متأثرة أيضاً بأشكال بأشكال النظم الفارسية والعربية كالبيت والرباعي والمنثوى ... الخ .. وحتى القلتدرى وهو ضرب من الاضرب الشعبية في النظم يعتمد في وزنه على التفاعيل .

وادبه . ويمكن اعتبار أدب هؤلاء صورة للتكامل الأدبي بين الشعوب الإسلامية . ولهذا أطلقوا عليه «أمت أدبيات» يقصدون بذلك أدب الأمة الإسلامية أو الأدب الإسلامي . ومع أن الأدب الشعبي لم يتجرد عن النزعة الدينية ولا يمكن له أن يتجرد إلا أنه مال إلى ترديد أنغام القومية واستخدام أشكال من النظم أقرب إلى التركية كما قلنا من قبل ، وردد معاني العصبية التركية .

* * *

وقد يكون مناسباً أن أكتفي بهذا القدر ، وإن لم يكن كافياً ، في الإبانة عن هذا الامتزاج الأدبي بين الأدب التركي وغيره من الآداب الإسلامية . وهو امتزاج يؤكد الحقيقة التاريخية لهذه الدعوة التي ندعو إليها من التقارب والوصل بين آدابنا الإسلامية .

ولكني أرى من المفيد قبل أن أتوقف أن أشير إلى عدد من الأدباء العظام في تاريخ الآداب الإسلامية يعدون نماذج هادية للفكرة التي نعرضها في فصول هذا الكتاب .

* * *

من هؤلاء في الأدب الفارسي مثلاً سعدى شیرازی . كان سعدى يمثل هذا الاتجاه الإسلامي في الأدب والتفكير بوجه عام . ولد سعدى كما يبدو من لقبه في شیراز حوالي ٥٨٠ هـ - ١١٨٤ م .. وقد أمضى هذا الشاعر الإيراني أغلب فترة تحصيله ودراسته في بغداد ثم قضى ما يقرب من ثلاثين عاماً متنقلاً في البلاد الإسلامية ، وامتدت رحلاته هذه بين الهند في الشرق والحجاز والشام في الغرب ثم عاد بعد ذلك إلى وطنه شیراز ليستقر هناك ويفرغ للتأليف . وكانت الأمور قد هدأت في وطنه وتخلصت من الفتن التي أثارها المغول وبدأت تنعم بالأمن والسلام في عهد الأتابك سعد بن زنكي . وهو يشير إلى هذه الظروف في مقدمة كتابه گلستان . وفترة الاستقرار هذه

كانت أنصب فترات حياته . ولم تنقض سنة واحدة بعد عودته حتى كان قد أتم منظومته البوستان ٦٥٥ هـ = ١٢٥٧ م وبعدها بسنة أخرى أصدر الكلستان . وفي هذا الكلستان تختلط القصص بالحكمة والمبادئ الخلقية ولعله صاغ هذه القصص لتكون وعاء مشوقا لما أراد من التربية الخلقية . وتظهر في هذه القصص ثمار خبراته التي جناها من رحلاته الطويلة في العالم الإسلامي ولا تنطبق هذه النزعة الخلقية التربوية على كل ما قصه سعدى في كستان . ومن قصصه مالا تنفق مع هذه النزعة . ولعله أراد بالخروج عن هذا النمط التربوي الجاد ألا يثقل على الناس لأنهم ليسوا جميعا من أصحاب الأذواق الرفيعة والقيم السامية ، فمنهم من يقرأ ليستخلص العبرة والعظة ، ومنهم من يقرأ ليتسلل ويتلهى . وهو بهذا يريد أن يكسب القراء على اختلاف أذواقهم وأنماط حياتهم وتفكيرهم . وهو على هذا النحو يمثل طابع الكتابة التي كانت تنتشر في الشرق . ولهذا السبب استطاعت كتبه أن تحيا وتصلد كل هذه القرون الطويلة (١) وسعدى نفسه يشير إلى هذا المعنى في ختام كتابه فيقول إن الجدل الخالص قد يولد السأم ولهذا لف نصائحه في كساء من اللطافة وغلف مواعظه في غلاف من الفكاهة .

ويصور سعدى امتزاج الآداب الإسلامية تصويرا قويا ، ففي كليات سعدى وهي آثاره المجموعة قصائد عربية ، وقصائد فارسية ، وملامعات . وهذه الملامعات كما أشرنا إليها في موضع لاحق من هذا الكتاب قصائد تقوم على المشاركة بين اللغتين العربية والفارسية .

وسعدى صاحب مشاركة وانفعال بما يجري في العالم الإسلامي . وقصيدته التي رثى بها بغداد بعد تحريرها على يد المغول وقتل خليفة المسلمين المستعصم في سنة ٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م قصيدة مشهورة . وتعد شاهدا لنا فيما نقول . ولم يكف بالشعر الفارسي في رثاء بغداد والخلافة الإسلامية بل نظم أيضا شعرا عربيا في هذا المنع .

وينسب إلى سعدى أنه أنشد الشعر باللغة الأردية كذلك . وكان قد تعلمها وحلقها في رحلاته إلى بلاد الهند . وقد اطلع براون على نماذج من هذه الأشعار في مخطوطة بالجمعية الملكية الآسيوية . ولم يستطع براون أن يبدى رأيا قاطعا في صحة نسبتها إليه (١) .

ومن شعراء الترك نشير إلى علي شير نوائى (١٤٤١ - ١٥٠١ م) . هو أعظم شعراء التركية الشرقية (الحنغائية) . ولد في هراة إحدى مدن أفغانستان في الوقت الحاضر . كان أبوه من رجال بلاط خلفاء تيمور . وكان في طفولته صديقا للامير التيمورى حسين يبقرا الذى عينه بعد استيلائه على هراة في مناصب رفيعة بحيث كان الشخص الثانى في السلطنة بعد السلطان . وعندما توفى نوائى في ٩٠٧ هـ = ١٥٠١ م قوبلت وفاته بحزن عميق في هراة ، ذلك لأن نوائى لم يكن أديبا فحسب ولكنه كان إلى جانب هذا يضع جهده ، ويستخدم نفوذه ، وينفق ماله على رعاية الأدباء والفنانين والفضلاء حتى أصبحت هراة في عهده مركزا مضيئا من مراكز الحضارة في العالم الإسلامى .

وكانت الحنغائية إحدى اللهجات التركية التى تداخلت مع غيرها في شمال بلاد الفرس وأواسط آسيا في عهد الاضطراب السياسى والاجتماعى الذى خلقه تيمور . ويرجع إلى نوائى الفضل في الارتقاء بها واتخاذها لغة أدب . وكان نوائى يرى أن التركية تصلح لما تصلح له الفارسية ، ومن حقها أن تحتل مكانة كالفارسية . ومع أنه كان من المعجبين باللغة الفارسية وأدبها حتى نظم بها ديوان شعر إلا أنه مع ذلك كان يصر على أن التركية تستطيع أن تصبح هى الأخرى لغة أدبية . وضرب بنفسه المثل . ونظم في الحنغائية أربعة دواوين تضم أشعاره التى قالها في صباه ، شبابه ، ورجولته ، شيخوخته . وجعل لكل ديوان منها اسما وجمعها كلها تحت عنوان واحد «خزائن المعانى» .

وقلد نظامى في نظم الخمس (خمس منظومات طويلة بالتركية) كما فعل

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣٣

نظاى فى الفارسىة . وىعتبر كتابه مجالس النفائس فى تراجم شعراء العصر التىمورى أول ما كتب من نوعه فى التركىة . ومجموع ماكتبه نوائى يقارب الثلاثىن بىن منظوم ومنثور .

ولهذا فلا يقتصر أثر نوائى على أنه مكن التركىة من التعبير الأدبى ولكنه صاحب المكانة الكبىرة والرعاىة العظىمة للأدباء والفنانىن كان مثلاً يقتدى فىما فعل من الاتىجاه إلى التركىة والاهتمام بها وبث الثقة فى نفوس الأدباء الأتراك وقدرتهم على خلق أدب تركى نابع من ذاتهم لا ىقل عن الأدب الفارسى الذى كانوا ينظمونه تقليداً واتباعاً .

* * *

ومن الأدباء الذىن أختارهم لتمثىل هذا الاتىجاه ابن عربشاه المتوفى سنة ٨٥٤هـ = ١٤٥٠ م . وهو أحمد بن محمد بن عبد الله شهاب الدىن الدمشقى الروى المعروف بابن عربشاه . ولد سنة ٧٩١هـ = ١٣٨٩ م بدمشق وتمضى فىها فترة ثم هرب مع أمه وأخوته إلى بلاد الروم ومنها إلى سمرقند . وأقام فى تركستان . وتنقل فى كثر من بلاد العالم الأسلامى ، وتلقى العلم على شىوخ تلك البلدان ، أجاد لغاته كالعربىة والفارسىة والتركىة . وعاد ابن عربشاه إلى المملكة العثمانىة حىث اتصل بالسلطان محمد الأول (٨٠٥ - ٨٢٤هـ = ١٤٠٢ - ١٤٢١ م) وتولى ترجمة بعض الكتب من الفارسىة إلى التركىة وتولى دىوان الإنشاء فكان ینشئ الرسائل إلى الملوك باللغات الإسلامىة العربىة والفارسىة والتركىة . وبعد أن مات السلطان رحل إلى الشام حىث أقام فى حلب وانقطع فىها فترة من الزمان يؤلف ویصنف ثم نزع بعد ذلك إلى القاهرة فى زمن الملك الظاهر جقمق (٨٤٢ - ٨٥٧هـ = ١٤٣٨ - ١٤٥٣ م) ومات فى الخانقاه بالصالحىة سنة ٨٥٤هـ = ١٤٥٠ م . وهو بهذه الر حلات الواسعة فى العالم الإسلامى والخبرات الطویلة به والإجادة للغاته الإسلامىة الكبرى كالعربىة والفارسىة والتركىة یعتبر مثلاً آخر من أمثلة الامتزاج الأدبى . ومن أشهر مؤلفات ابن عربشاه كتابه عن تىمور المسمى عجائب المقدور فى أخبار تىمور ، فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء وهو كتاب فى الأدب على

السنة الحيوان على نحو ما جاء في كتاب كليله ودمنة ، ومرزبان قامة وهو
شبيه بالكتاب السابق .

* * *

وفي التاريخ الحديث والمعاصر تحدثنا من قبل عن إقبال . ولا يفوتنا هنا
أن نشير إلى شاعرين تركيين كبيرين هما محمد عاكف ، ويحيى كمال بيالى .

أما محمد عاكف (١٨٧٣ - ١٩٣٦ م) فقد نشأ بالأستانة ودرس الطب
البيطري بجامعة إستانبول لكنه اهتم بالشئون الدينية وثقف نفسه ثقافة دينية
واسعة . بدأ حياته العملية موظفا بالحكومة ثم هجر الوظيفة ليتولى رئاسة تحرير
المجلة الدينية السياسية «الصراط المستقيم» التي سميت فيما بعد سبيل الرشاد . بدأ
ينشر أشعاره في تلك المجلة إلى أن اشتهر أمره ولقب شاعر الإسلام . وقد سابر
العهد الكمالي الجديد (عهد مصطفى كمال) فترة من الزمن ، ودخل نائبا بالبرلمان
الجديد ، وظل على تفاهم مع الحكومة التركية في أنقرة حتى إذا اشتطت في
تغيير النظم والأوضاع الاجتماعية وأسفرت عن نواياها ضد الإسلام هاجر إلى
مصر سنة ١٩٢٤ م حيث عين مدرسا للغة التركية بكلية الآداب بجامعة القاهرة
(فؤاد الأول وقتذاك) . وظل يقوم بواجبه في التدريس إلى أن اعتلت صحته
فأثر أن يعود إلى طه . وهناك توفي سنة ١٩٣٦ م .

كان عاكف هو الآخر ينظر إلى العالم الإسلامي نظرتة إلى الوطن الواحد
وكان ممن يرفضون الاستغراق في أدب الغرب وقطع الصلة بالماضي على
نحو ما أراده أدباء ثروت فنون ، وهي المدرسة الأدبية التي أزادت أن
تتخلص من التأثير العربي الفارسي في الأدب التركي فوقعت في الخضوع
للأدب الغربي وخاصة الفرنسي . وقد ظهرت هذه المدرسة الأدبية في
أواخر القرن التاسع عشر . وتعتبر المدرسة هذه امتدادا لعهد أحنى سبقها
هو عهد التنظيمات الذي اتجه أدباؤه في نفس الاتجاه . وكان ذلك في حواشي
متصف القرن التاسع عشر . أراد عاكف أن يحتفظ بالأواصر الإسلامية
المشاركة مع السعى في نفس الوقت إلى التطوير والتجديد . وكان للعربية

والفارسية أثر واضح عليه . وكان الطابع الإسلامى فى شعره هو الغالب .
وقد ترجم القرآن الكريم إلى اللغة التركية إلا أن هذه الترجمة لم يتح لها أن
تنشر لأن الحكومة التركية تدخلت ورفضت أن يضيف إلى الترجمة بعض
التفسيرات والتوضيحات (١) . وكذلك ترجم بعض أشعار إقبال إلى التركية

* * *

أما يحيى كمال بيالى (١٨٨٤ - ١٩٥٨) فكان هو الآخر من معاصرى
حركة ثروت فنون الأدبية إلا أنها لم تستطع أن تزرحه عن اتجاهه الإسلامى.
ويعد بيالى أعظم شعراء الترك فى العصر الحديث . ولد فى أسرة غنية عريقة
سنة ١٨٨٤ فى سكوبجي يوغوسلافيا . وتلقى تعليمه المبكر هناك . وبعد أن
درس العلوم السياسية فى باريس عاد فى سنة ١٩٠٨ إلى استانبول . وتقلبت
حياته بين الاشتغال بالأدب والاشتغال بالسياسة وتولى السفارة لبلاده فى عدد
من البلاد الشرقية والأوربية . كما كان عضوا بالبرلمان . وتوفى فى استانبول
سنة ١٩٥٨ م .

كان يحيى كمال نغما لا يتسق مع الأنغام التى تصدر عن الأدب التركى
الحديث . ولم يردد ما كان يردده هذا الأدب من إهمال التراث الإسلامى
والانجاء إلى الآداب الأوربية . كان يحيى كمال دائم الاعتزاز بالشخصية
التركية وما كان لها من أمجاد ومفاخر فى تاريخ الترك والمسلمين .

ويحرص يحيى كمال على إقامة الجسور بين الماضى والحاضر حتى لا
ينقطع الشعب التركى عن ماضيه فتتمكن التيارات الوافدة من تشويه الأصالة
التركية فى الشخصية الإنسانية وفى الأدب . ويعتبر أن حركة الثقافة الغربية
الطاغية جرح أصاب مناعة الأتراك ومقاومتهم الحضارية . وليحيى كمال
قصيدة بعنوان صباح يوم العيد فى مسجد السليمانية (سليمانية ده بايرام صباحى)

(١) وحيد الدين بهاء الدين : اعلام من الأدب التركى . ط دار الزمان بنفاد ١٩٦٥ .

هذا وقد نظم ماكث الجزء السابع والأخير من ديوانه المعروف «صفحات» فى مصر
(حلوان) وترجم الاستاذ ابراهيم صبرى هذا الجزء . وكذلك لره إلى العربية باسم الظلال .

ينتهز فيها فرصة اجتماع الناس بالمسجد صباح يوم العيد ويسرح بخياله مع الذكريات ، ويعيش بوجدانه مع ماضى الشعب التركى وماضى المسلمين فيذكره تجمع المسلمين فى المسجد بمجموعهم فى ميادين القتال التى سجلت انتصاراتهم ، وتدوى تكبيرات المسلمين فى المسجد التى تتصاعد كلها فى وقت واحد فى أذنه كما لو كانت هدير أولئك المجاهدين الأوائل فى ساحات الحرب . وفى كل مكان ترتفع أصوات المسلمين فى مثل هذه الساعة بالتكبير والدعاء . وهذه الأصوات تمتد من أقصى البلاد إلى أقصاها وترتد من جبل إلى جبل وترجع الوديان أصداها فتذكره بقصف المدافع فى المعارك التى خاضوها فى چالديران وقوصوه ونيكبولى ووارنه والجزائر وتونس وبلغراد وغيرها . وبعد أن ينتهى من جولته بخياله مع التاريخ يدور بصره فى أرجاء هذا المسجد الضخم فيز هو بنفسه لأنه سليل أولئك الأتراك الذين أقاموه ، وينظر إلى المصلين حوله الذين اجتمعوا فى مكان واحد لهدف واحد فتتمثل أمام عينيه صورة مشرقة بالأمل لشعب واحد ووطن واحد .

* * *

ومما يبعث على الارتياح أن هذه الفكرة التى ندعو إليها فى الوصل والتقريب بين الشعوب الإسلامية عن طريق الأدب تلقى التأييد من بعض المستشرقين الغربيين . وهذا R. Frye يدرك هذه الحقيقة العلمية الواضحة فيقول فى ختام كتابه ما ترجمته : إنه لمن سوء الحظ أن الشباب الإيراني فى الوقت الحاضر ينصرف عن الاهتمام بالعربية ، وكذلك يفعل العرب الذين لا يعرفون حق المعرفة الدور الذى أداه الإيرانيون فى تكوين الثقافة الإسلامية . ربما نسى هؤلاء وهؤلاء الماضى اكتفاء بالحاضر . وهم حين يفعلون هذا إنما يطمسون أسس تكوينهم الروحى والخلقى والفكرى . وقد يكون من الممكن أن تهجر هذه الشعوب تراثها لتتجه إلى الحضارة والثقافة الغربية ولكنهم فى هذه الحالة سيصبحون كالألة وليسوا بشرا . وبغير تراث الماضى ، ورعايته وتعهده ، وموالاته درسه وفحصه للانتفاع بالمفيد النافع منه فليس هناك أمل

في نمو صحي مطرد . واذا فكر الناس في أن يتخلوا عن ماضيهم لأخطاء
وقعت فكأنهم يفكرون في التخلي عن تاريخهم كله . واذا كان الأفراد
يفيدون من الماضي في سبيل إعداد أنفسهم لمستقبل أفضل فكل ذلك الحال
بالنسبة للشعوب . وأمرها في هذا كأمر الأفراد في الاستفادة من تجارب الماضي
لتأمين خطوها في طريق المستقبل . ويعتقد المؤلف أن مستقبل الشعبين ،
العربي والإيراني ، وثيق الارتباط . وإذا أنكر أحدهما هذه الحقيقة فسيكون
هذا بداية متاعب وآلام . ويعرب المؤلف عن الأمل الذي يعقده
على الشعبين بأن يقودهما ماضيها المشترك إلى التعاون في المستقبل كما كانا
يتعاونان فيما سبق (١) .

اتِّیَّارَاتُ الْأَدْبِیَّةِ

إذا تجاوزنا مرحلة الألفاظ واللغة إلى الأدب رأينا أن التيارات الأدبية كانت متبادلة بين الأدبين العربي والفارسي .

ومن أمثلة هذا ما كان يفعله أبو الفضل السكري المروزي من شعراء مرو وظرفائها ، فقد كان يترجم في أشعاره الأمثال الفارسية ويذكر الثعالب أمثلة من هذه الأشعار قوله :

من لم يكن في بيته طعام فإله في محفل مقام
وقوله :

إذا لم تطلق أن ترتقي ذروة الجبل
لعجز فقف في سفحه هكذا المثل
وقوله :

في كل مستحسن عيب بلا ريب
ما يسلم الذهب إلا بريز من عيب
وقوله :

تبخر اخفاء لما فيه من عرج
فليس له فيما تكلفه فرج (١)

وكان من الشائع بين شعراء العربية في بخارى نقل المعاني من الفارسية إلى العربية وافتباس المعاني من الشعر الفارسي ، ومن أمثلة هذا قول الشجري

إن شئت تعلم في الآداب منزلتي
وأنتى قد عداني العز والنعم
فالطرف والسيف والاهاق تشهد لي
والعود والورد والشطرنج والقلم

(١) يتيمة الدهر : ٤/٧٣ .

ويقول الثعالبي إن هذين البيتين منقولان عن بيتين بالفارسية للاعاجم .
وأعتقد أنه يقصد هذين البيتين للشاعر الفارسي «آغا جى بخارى» وفيها يقول :

ای آنکه نداری خبری از هنر من
خواهی که بدانی که نیم نعمت پرورد
اسب آر و کند آر و کتاب آر و کمان آر
شعر و قلم و بربط و شطرنج و می و نرد

ومعناهما : إن كنت لا تدري حقيقة فضلى فاعلم أنى رجل لم تفسده
النعمة ، فهى الفرس والوهم ، وأحضر الكتاب والكمال والشعر والقلم
والعود والشطرنج والخمر والنرد . أى أنه رجل يجد حين الجد ويلهو فى غير
ذلك .

ولكن الحقيقة أن هذه الأبيات الفارسية هى بدورها مأخوذة من قول
المتنبي :-

فالحيل والليل والبيداء تعرفنى
والحرب والضرب والقرطاس والقلم
ولأبى الحسن أحمد بن المؤمل بيتين من الشعر :
تصور الدنيا بعين الحصى لا بالتي أنت بها تبصر
الدهر بحر فاتخذ زورقا من عمل الخير به تعبر
أخذ أولها من قول الرودكى : -

بچشم دلت دید باید جهان که چشم سرتو نبیند نهان
ومعناه يجب أن ترى الدنيا ببصيرتك لأن عينك لا ترى الخفى . (١)

(١) المؤلف : الشعر النبطى فى بخارى ص ٩١ بحث فى مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية
المجلد التاسع عشر ١٩٦٥

وكان الشعر العربي يزخر بكثير من المعاني والإشارات الفارسية . من ذلك قصيدة أبي نواس التي هجا فيها عدنان وافتخر بقحطان وبسبها أطال الرشيد حبسه يقول (١) :-

ليست بدار عفت وغيرها ضربان من قطرها وحاصبها
والقصيدة طويلة ، وفيها يهجو عدنان بشظف عيشهم وبكأنهم على
الأطلال ويفخر بما كان لقحطان من حضارة وقوة . والحضارة تتمثل عنده
في ناعط وهو حصن باليمن ليس لعدنان مثله ، وفي صنعاء وكانت قديماً
مدينة ذات شأن في بلاد اليمن . وأما القوة فتتمثل عنده في الضحاك الذي
بلغ من القوة حداً جعل الحائل والوحش في مساربها تعبده . وهكذا ترى
أن العرب أكبروا في الضحاك قوته فنسبوه إليهم بينما كره الفرس ظلمه
وجوره فنغوه عنهم . وكان الضحاك خامس ملوك الدولة الپيشدادية استولى
على الملك من جمشيد ، ثم استبد وتجر حتى قضى عليه افريدون الذي كان
ملكاً عادلاً يضرب بعدله المثل في الأساطير الفارسية .

ثم إن أبا نواس لم يكتف بالفخر على عدنان وحدها بل فخر كذلك
على الفرس في الإشارة التي تضمنتها الأبيات ٧ و ٨ و ٩ . وفي هذه الأبيات
يشير الشاعر إلى الفتنة التي وقعت بين كسرى پرويز وبين بهرام جوين .
وتذكر المصادر التاريخية أن كسرى پرويز لما أعياه أمر بهرام لجأ إلى قيصر
الروم يستعين به ، وبينما هو في طريقه إليه تلقاه اياس بن قبيصة وأكرمه
ورجاله وأطعمهم من جوع ودلهم على الحى فنزلوا به واستراحوا ثم زودهم
وخرج بهم يدلم على الطريق حتى أخرجهم ببالس من شاطئ الفرات ثم
انصرف (٢) . ولم يكن هذا هو الفضل الوحيد لإياس فإن كسرى پرويز
(برواز في النص) قد وجه في بعض حروبه مع الروم اياس بن قبيصة فلقبهم

(١) ديوان أبي نواس : ص ٥٠٦ تحقيق وشرح أحمد عبد المجيد الغزالي مطبعة مصر .

(٢) الأخبار الطوال : ص ٩١ .

فلقيهم بسايدما (١) فهزمهم واغتخر الشاعر بذلك الخ ما ورد بالقصيدة
وفي الضحاك وظلمه وأفريدون وعدله يقول أبو تمام يمدح الأفشين
بعد أن هزم بابل :

ما نال ما قد نال فرعون ولا هـامان في الدنيا ولا قـارون
بل كان كالضحاك في سطواته بالعالمين وأنت أفريدون

ومن القصص الفارسية التي عرفت طريقها إلى الأدب العربي قصة
بهرام جور (گور) . وهو بهرام الخامس أو بهرام جور بن يزدجرد (٢) .
ويقع تربيته الرابع عشر بين ملوك الدولة الساسانية التي حكمت بلاد الفرس
قبل الفتح الاسلامي .

ولبهرام بالعرب صلة قوية إذ كان أبوه يزدجرد بن سابور قد دفعه
إلى النعمان بن الشقيقة (٣) عامله على الحيرة ، لينشأ في بيئة صحية ويتعلم
الفروسية . وينسب إلى بهرام أنه أول من قال الشعر الفارسي . (٤) . وقد أجاد
العربية بحكم إقامته بين العرب حتى كان ينظم الشعر العربي . ويروى عوفى
أنه لما ارتقى العرش وكان في ميعة الصبا عرض عليه جماعة من أقرائه وخواصه
وخواصه أن يتزوج . فأنشد في هذا المعنى (٥) .

يرومون تزويجي من الكفو طلباً ومالى من جنس الملوك عديـل
أرى أن مثلى كالحال وجوده وليس إلى نيل المحال سبيل

(١) سايدمانهر بقرب أرزن وقيل إنه جبل في بلاد الروم . وفيه يقول الأعشى :
وهرقلا يوم ذى سايدما من بنى برجان ذى الباس رجح
(٢) في الشاهنامه أنه حكم ثلاثاً وستين سنة وفي غيرها من المصادر التاريخية ثلاثاً وعشرين
سنة أو تسع عشرة .

(٣) الشقيقة أمه بنت أبي ربيعة بن ذهل بن شيبان بن امرئ القيس بن عمرو بن عدى .

(٤) محمد عوفى : لباب الألباب ص ١/١٩ ط براون .

(٥) نفس المصدر والجزء : ص ٢٠ .

ومن أشعاره العربية يوم ظفـره بخافان وقتله له (١) :-

فقلت له لما نظرت جنـوده كأنك لم تسمع بصولات بهرام
فإني لحامى ملك فارس كلهـا وما خير ملك لا يكون له حامى
وكان بهرام بارعاً فى الصيد حتى لقبوه «گور» وهو حمار الوحش .
وارتبط هذا اللقب به بحيث أصبح جزءاً من اسمه .

ومن الشعر العربى عن بهرام جور وبراعته فى الصيد :-

عجبت لبهرام ومن ذات ظليـة
تجوب وتعدو بين قفر السباب
وبهرام مع حوراء عين كأنها
أيا الشمس أصبت بين عشب المغـارب
فقالت له الحوراء دونك فارمها
وصك بسهم من سهام الشصائب
مجامع أذنيها وأسفل ظلفها
فلا عذر إن خالفت يابن الأشاحب (٢)
فأرسل سهماً صك منها الذى بغت
وقام إليها مغضباً بالقواضب (٣)
وقال آخر فى نفس الموضوع :-

ولا رأى ملكاً تجبو (٤) المـلوك له

(١) نفس المصدر والجزء : ص ٢٠ وراجع أيضاً مروج الذهب ص ١٦٣ ج ط البنية .

(٢) يحتمل أن يكون الأشاحب .

(٣) مختصر البلدان : ص ٢٥٦ .

(٤) قد تكون تعنو أى تخضع وتذل .

بالسند والمنهد والمعمور بالصين
ولا رأى أردشير الفارسي ولا
كسرى شهنشاه إذ يلهو بشيرين
إذ قالت القينة الورهاء إذ نظرت
إلى غزال تنافى ربرب العين
مادون جمعك ظلفيها بنافذة
سكاً إلى قرنه بهرام يرضيني
فلدعر الملك وارتججت فرائضه
من قول صناجة قالت بتهجين
فراصـد الظبي حتى حك سامعه
منه بظلف على قرن وذنين
فسك ظلفيه بالمدرى وسامعه

بلدى غرار طرير الفصل مسنون(١)

والآيات التي مرت فيما سبق تشير إلى ما تناقله الناس من براعة بهرام
في الصيد . وقصتها أن بهرام خرج للصيد مع جارية من أحب جواريه
إلى قلبه . ولما فرغ من الصيد نزل يستريح في قصر له بقرية يقال لها «جوهسته»
وأسرف في الشراب مع الجارية . وفي ذروة نشوته سألها أن تنسئ عليه
فنظرت الجارية حولها فرأت ظبية ترعى فوق أحد التلال البعيدة . وخطر
لها — لبراعة بهرام — أن تطالبه بصيد تلك الظبية ، ولكنها بالغت فيما طلبت
إذ أرادت منه أن يرميها بسهم واحد يصل ظلفها مع أذننها . ومع براعة بهرام
في الصيد إلا أنه وجم لهذا الطلب الذي يتعذر تنفيذه ، ورأى أن الجارية
جانببت اللياقة حين رامت المستحيل ، وبعد حيرة وتردد أخذ قوسه ورمى
الظبية سهماً أصاب أذننها ، ولحسن حظ بهرام رفعت الظبية ظلفها لتحك أذننها

(١) مختصر البلدان : ص ٢٥٧ .

فاندفع السهم إلى ظلفها . وبهذا حقق بهرام للجارية رغبتها ، إلا أنه ساءه منها أنها تطلب ما لا استطاع ، فقتلها ، ودفنها مع الطيبة ، وبنى عليهما ناووساً كتب على حجارته بالفارسية قصتها . وظل الناووس باقياً إلى أيام ابن الفقيه الهمداني (١) . وهو على بعد ثلاثة فراسخ من همدان .

ولكسرى پرويز صلات واسعة مع العرب . ويكثر في الأشعار العربية ذكر ما كان ينعم به من ألوان الترف ومظاهر الحضارة . وقصته مع حبيته شيرين من ألوان القصص الفارسي الذي تردد في الأدب العربي (٢) . كذلك يتردد في الأدب العربي ذكر مغنيه البهلبد الذي يرد اسمه في المصادر العربية على صور مختلفة ؛ باربد ، بربد ، بهلبد ، بهلبد ، بلهبد ، بلهبد ، فهربد ، فهربد . وقد أشار البحترى في سنيته المشهورة إلى البهلبد هذا في قوله : —
وتوهمت أن كسرى أبرويز معاطى والبهلبد أنسى .

* * *

وقد زود الشعوبية ومنافسهم المنتصرون للعرب الأدب العربي بألوان من المساجلات والمناقشات في الفخر والهجاء أضافت إلى الأدب ثروة طيبة ولوناً أدبياً جديداً في الهجوم والدفاع .

ومن المناظرات الطريفة بين العرب والفرس هذا المثال الذي نوره فيما يأتي : فقد حدث في مجلس الصاحب بن عباد أن دخل عليه أحد الشعراء وأنشده شعراً فخر فيه بأصله الفارسي ، وفضل قومه وهجا العرب . قال :

غنيما بالطبول عن الطلـول	وعن عنس تذافره ذمـول
فلست بتـارك ايوان كسرى	لتوضح أو لحسومل فالدخول
وضب بالفلا سلع وذئب	بها يعوى وليث وسط غيل

(١) مختصر البلدان : ص ٢٥٥ .

(٢) للمؤلف : تعليقات على بعض الإشارات الفارسية في الأشعار العربية . بحث في مجلة

كلية الآداب بجامعة الاسكندرية مجلد ١٨ سنة ١٩٦٤ .

يسلون السيوف لرأس ضب جراشا بالغداة وبالأصيل
 إذا ذبحوا فذلك يوم عيد وإن نحروا ففي عرس جليل
 أما لو لم يكن للفرس إلا نجار الصباح القرم النيل
 لكان لهم بذلك خير فخر وجيلهم بذلك خير جيل
 وكان البديع الحمداني حاضراً فنظر إليه الصباح يدعوه إلى الرد على
 هذا الشاعر والانتصار للعرب فقال :-

أراك على شفا خطر مهول بما أودعت لفظك من فضول
 تريد على مكارمنا دليلاً متى احتاج النهار إلى دليل
 ألسنا الضاربين جزى عليكم وأن الجزى أولى بالذليل
 متى قرع المنابر فارسي متى عرف الأغر من الحجول
 متى عرفت وأنت بها زعيم أكف الفرس أعراف الخيول
 فخرت بملاء ماضيتك هجراً على قحطان والبيت الأصيل
 وتفخر أن ماكولاً ولبسا وذلك فخر ربات الحجول (١)

والطريف في الأمر أن بعض الفرس انتهزوا فرصة هذه المساجلات
 والمنافسات بين العرب والفرس فدفعوا بأنفسهم إلى الميدان وربطوا نسبهم
 بملوك الفرس . وينبى أبو الأسد لواحد من هؤلاء المدعين فيكشف حقيقته
 ويظهر زيف دعواه في قصيدته (١).

صنع من الله أنى كنت أعرفكم قبل اليسار وأنتم في التبانين
 وأبو الأسد صاحب هذه القصيدة من شعراء الدولة العباسية ، عربي
 من بنى شيان واسمه نباته بن عبد الله. اتصل بالفيض بن صالح وزير المهدي

(١) الألويسى : بلوغ الأرب ص ١/١٦٠ .

(١) الأغاني : ص ١٢/١٦٩ ط التقدم .

العباسي وله فيه مدائح كثيرة . ويروى صاحب الأغاني عن المناسبة التي قيلت فيها هذه القصيدة أن أبا الأسد كانت له حاجة عند بعض الوزراء فسعى عند أحد الكتاب وهو علي بن يحيى المنجم ليقتضها له عند الوزير ولكنه لم يفعل . وعلم بخبر هذه الحاجة حمدون بن اسماعيل فقضاها له فقال هذه القصيدة يهجو الأول ويمدح الثاني . ومن القصيدة يتضح أن الممدوح والمهجو كليهما من أصل فارسي ، إلا أن حمدون وهو الممدوح كريم المحدث طيب العنصر بينما كان المهجو وضيع الأصل فاسد النسب يصل نفسه بملوك الفرس زورا وبهتانا ، وإنما هو من عامتهم وسوقتهم . وعبر الشاعر عن هذا بأنه من النبيط وهي كلمة تستعمل في معناها العام للدلالة على أخلاط الناس وعوامهم . ووصف حاله أيام الفقر والمسغبة حين كان أهله يعيشون في المشرق ، ثم حاله بعد أن قدم العراق وأيسر . وما هي إلا سنة قضاها في العراق حتى تحول الإعسار يساراً والفاقة والعوز غنى ورخاء . وظهرت الدعاوى الباطلة فانتسب الصعاليك إلى الملوك ووصل العوام نسبهم بالأكاسرة . واندفع الشاعر الذي غاظته هذه الدعاوى الباطلة إلى تمجيد العرب وحدهم ، ثم لم ينس في نهاية أبياته أن يقر لممدوحه حمدون بصحة انتسابه وحده إلى ملوك الفرس (١).

* * *

القرآن الكريم والأدب الفارسي :

كانت ألفاظ القرآن الكريم ومعانيه أول ما توجهت إليه أنظار أدباء الفرس من ذلك مثلاً قول الشاعر الفارسي :-
چه شود گر نشیند اهل آدب
زیر دست کسی که بی آدب است

(١) راجع بحثنا «تعليقات على بعض الاشارات الفارسية في الاشعار العربية» ص ١٠٥ .

قل هو الله باجنهن عظمت

زير «تبت يدا أبي لهب» است

ومعناه : لاعجب إذا رأيت أهل الأدب قد تقدمهم من لا أدب لهم لأن «قل هو الله» مع ما لها من عظمة جاءت بعد «تبت يدا أبي لهب» وقد أخذ الشاعر العربي نفس المعنى وصاغه شعراً في قوله :

لاغرو أن تقدم الجاهل في النادى على ذوى العلوم والأدب
فقل هو الله أتى مؤخراً بالذكر عن تبت يدا أبي لهب
ومن أشهر شعراء الفرس الذين اقتبسوا معانى القرآن الكريم الشاعر
الناثر سعدى الشيرازى : .

ولد سعدى بشيراز في مطلع القرن السابع الهجرى وبدأ التحصيل
في بلدته شيراز ، ثم تابع التحصيل في المدرسة النظامية ببغداد وتنقل في كثير
من بلاد العالم الاسلامى يعلم ويتعلم . وعاد في نهاية المطاف إلى بلدته شيراز
حيث قضى بقية أيامه . وها مات في سنة ٦٩٤ هـ .

ومن أمثلة هذه الاقتباسات في أدب سعدى قوله :—

بنگرش هرچه بينی درخروشت

ولى داند درين معنى كه كوششت

نه بلبل بر گلش تسبیح خوانيست

كه هر خارى به تسبیحش زبانيست (١)

ومعناه : كل مائراه في هذا الكون مشغول بذكره . يدرك هذا المعنى
كل من كان له أذن . وليس البلبل هو الذى يسبح وحده فوق الورود

(١) سعدى شيرازى : گلستان ص ٧٤ نشر حاج طاهر أفندي ١٢٦٣ هـ .

ولكن كل شوكة لها هي الأخرى لسان تسبح به . أخذ هذا المعنى من قوله تعالى :-

«يسبح لله ما في السموات وما في الأرض»
أو قوله تعالى : سبح لله ما في السموات وما في الأرض .
ومن ذلك أيضاً قول سعدى :-

زن بد در سرائی مردنکو هم درین عالمست دوزخ او
زینهار از قرین بد زنهار وقنارینا عذاب النار
ومعناه إن المرأة السيئة في بيت الرجل الصالح تذيبه عذاب جهنم
في هذا العالم فاحذر من قرين السوء احذر ، وقنارينا عذاب النار .
أخذها من قوله تعالى : «وقنارينا عذاب النار» .
وقوله :

أی قناعت توانکرم کردان که وراى توهیج نعمت نیست
گنج صبر اختیاریار لقمانست هرکرا صبر نیست حکمت نیست
ومعناها : أيتها القناعة أغنى فليس بعدك نعمة . وقد اختار لقمان
كنز الصبر . وكل من لا صبر له لا حكمة له .
مأخوذ من قوله تعالى : واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور .
ويقول سعدى (٢) في خطيب كربه الصوت إن صوته كنعب غراب
البين وفي حقه آية «إن أنكر الأصوات لصوت الحمير» .
ويقول سعدى :

چو دوخ که سیرش کنند از وقید دگر بانگ دارد که هل من مزید

(١) سعدى : گلستان : ص ٩٠ .

(٢) نفس المرجع : ص ١٢٢ .

ولمزيد من الأمثلة والاستشادات راجع «المتنبي وسعدى» للدكتور حسين علي محفوظ
ط طهران ١٩٥٧ م .

ومعناه حين تمتلئ جهنم بالوقود تصيح مرة أخرى هل من مزيد
أخذه من قوله تعالى : «يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد» .

الاسلام والأدب الصوفي :

كانت قصص القرآن الكريم مصدراً أفاد منه كثير من شعراء الفرس ،
ومن هؤلاء مثلاً الفردوسي الذي قضى من حياته جانباً كبيراً في مدح الملوك
ونظم سيرهم وتواريخهم ثم أدرك في آخر أيامه أنه قد انحرف عن جادة
الصواب وأن ما فعله لم يكن فيه خير ولا غناء . وهو يعبر عن ندمه على
ما ضيع من عمر وجهد بقوله إنه كثيراً ما نظم الدرر في سير الملوك والقدمات
وتحدث عن الفريديون البطل وكيف تغلب على الضحاك فإذا جنى من وراء
هذه الأقوال والأكاذيب ؟ ..

ولهذا نراه يتجه إلى القصص الديني في القرآن ويتخذ منه مادة نظم
جديدة كما فعل في منظومته «يوسف وزليخا» .

وأما الشعر الصوفي فيمكن اعتباره أعظم ما قدمه الأدب الفارسي .
وقد اختلف العلماء في أصل هذا التصوف بين اعتباره نزعة إسلامية
خالصة أو على نقيض هذا نزعة معارضة للإسلام نشأت رد فعل مضاداً
للإسلام الذي انتشر بين الشعوب الآرية ، أو باعتباره اتجاهًا إسلامياً لم يخل
من التأثير بمذاهب الشعوب الأخرى كالفرس والهند واليونان .

على كل حال لا شك في أن التصوف وجد في الإسلام ما يعينه على الحياة
والبقاء .

وقد ظهر عند الفرس شعراء عظام تركوا ثروة ضخمة من الأدب
الصوفي أمثال أبي سعيد بن أبي الخير الخراساني الذي نظم في التصوف رباعيات

كثيرة ، وعبد الله الأنصاري ، سنائي ، العطار ، وجلال الدين الرومي صاحب المثنوي المشهور ، عبد الرحمن جامي .

المتنبي وشعراء الفرس :

كان لشعراء العرب تأثيرهم على شعراء الفرس . ومن أشهر شعراء العرب الذين نالوا مكانة خاصة عند شعراء الفرس المتنبي ومن أخذ معانيه سعدى في قوله :

تشبيه روى توكنم من بأفتساب كايں مدح آفتاب نه تعظيم شأن تست
ومعناه : تشبيه وجهك بالشمس مدح لها وليس تعظيماً لشأنك أخذه من قول المتنبي :-

كفأتك ودخول الكاف منقصه كالشمس قلت وما للشمس أمثال
وكذلك فعل الشاعر الفارسي العنصري في قوله :

تو ايشاه از جنس مردمساني بود ياقوت نيز از جنس أحجار
ومعناه : إذا كنت أيها الملك من جنس الرجال فإن الياقوت أيضاً من جنس الأحجار .

أخذه من قول المتنبي : -

فإن وفق الأنعام وأنت منهم

فإن المسك بعض دم الغزال

ومن شعراء الفرس منوچهری في قوله : -

بزرگواران همچون قلاده خرزند

تو همچو ياقوت اندر میانه خرزى

ومعناه : العطاء قلادة خرز وأنت بينهم كالياقوتة بين الخرز أخذه من بيت المتنبي : —

ذكر الأنام لنا فكان قصيدة كنت البديع الفرد من أبياتها والأمثلة على هذا كثيرة فليرجع من أراد التفصيل إلى كتاب الدكتور حسين على محفوظ الذى أشرنا إليه فى الهامش السابق.

أبونواس والرودكى :

ولأبى نواس هو الآخر مقلدوه ومقتبسو معانيه . من هؤلاء الرودكى . وحسبى أن أسوق هنا مثلاً مفصلاً على هذا .

للرودكى قصيدة مشهورة فى مدح أبى جعفر . والقسم الأول من هذه القصيدة فى الخمر . وهذا القسم يكاد أن يكون مستقلاً عن القسم الثانى الخاص بالمدح ويهمنى هنا الجزء الأول من القصيدة الذى يتصل بالخمر . ومطلع هذه القصيدة المشهورة : —

مادرى را بکرد بايد قربان

بچه^١ اورا گرفت وکرد بزندان

وترجمته الحرفية «لأبد أن نجعل أم الخمر قرباناً وأن تستولى على وليدها وتسجنه» وأم الخمر هنا هى العناقيد ووليدها عصيرها الذى يستخرج منها ، والسجن هنا كناية عن الدن الذى يوضع فيه العصير حتى يصبح خمرأ. فهو يقول إذا أردت أن تحصل على الخمر فلا بد من أن تضحى بالعناقيد وتنزعها من مصدر حياتها وهو شجرة الكرم ثم تعصرها وتضع عصيرها فى الدن .

(١) أحوال وأشعار رودكى : ١٠٠٨ / ٣ ط طهران .

وإذا نظرنا إلى هذه القصيدة أو هذا الجزء الخاص بالخمير وجدناها في مجملها شيئاً بعيداً عن الشعر بمعناه الفني الإنساني . فالشاعر في هذا الجزء من القصيدة يشبه أن يكون خماراً يشرح لنا في تفصيل ودقة عملية صناعة الخمور . وقال العناقيد تعصر ليستخرج ما فيها من عصير يوضع في الدنان حقبة طويلة من الزمن . ولا يصح أن يستخرج العصير من العنب قبل أن يمضى عليه — أى العنب — سبعة أشهر كاملة ليكون تام النضج وفيه العصير . وإذا انقضت هذه المدة ونضج العنب جاز لك أن تعصر العناقيد وتستخرج العصير منها وأن تضعه في الدن ليتحول خمراً . وقد عبر عن الدن في أحد الأبيات بالسجن الضيق . ويشرح لنا الشاعر عملية تخمير العنب وكيف يتحول خمراً ، فالعصير يوضع في الدن مدة . وهو في هذه المدة الأولى هادئ ساكن . وقد عبر عن هذا بقوله إنه يبقى مشدوها حيران لأنه لم يألف المكان الذي وضع فيه بعد ثم لا يلبث هذا العصير حتى يضيق بسجنه محاولاً الثورة عليه فيأخذ بعد فترة في الحركة والاضطراب والفوران فيرتفع سافله وينخفض عاليه ويستمر كذلك فترة أخرى كأنه جمل هائج غطت الرغوة فمه من شدة الغضب . ويأتي صانع الخمير بعد ذلك — ويعبر عنه بالحارس لأنه يحرس ذلك السجن في سجنه — فيأخذ الرغوى حتى يزول ما في العصير من كدر ويصبح صافياً وأخيراً عندما يستقر السجن — أى العصير — يبدأ في سجنه — أى الدن يحكم الحارس سد باب السجن . وحين يسكن العصير تماماً يصبح صافياً ويشبه في لونه الياقوت الأحمر والمرجان . والخمر أنواع منها ما هو أحمر كالعقيق البماني ومنها ما يشبه في الحمرة ياقوت بلخشان ، وإذا شممته خيل إليك أن الورد الأحمر قد أعاره رائحته وكذا المسك والعنبر . وهكذا تسيل الخمير في الدن إلى الربيع الجديد ومتنصف نيسان . وإذا أقبل الربيع وهو وقت المتعة واللهو والشراب أطلق الحارس سراح السجن ، وفتح الخمار فوهة الدن ، وسكب مما فيه من خمير صافية متألثة كأنها عين الشمس المتوقدة . وإذا ذاق هذه الخمير اللثيم غداً حراً وأضحى الضعيف شجاعاً . وإذا ذاقها مصفر الوجه توردت وجنتاه . ومن شرب في سرور قدحاً منها لم يعرف

الأحزان بعد ذلك ولا التعب . وهى تطرد كثيراً من الأحزان وتجلب ألواناً جديدة من السعادة . ومثل هذه الخمر المعتقة إذا شرب منها الإنسان نسي نفسه وفقد وعيه .

ومثل هذه الخمر تقدم فى مجالس أعدت لإعداداً خاصاً . ويجب أن يزود المجلس بكل أسباب البهجة والمتعة . يجب أن يهيا بالورد والياسمين والرياحين المشهورة . وأن يرتدى الندماء الملابس الذهبية ، وأن يتخذ له الفرش الجديدة ، والأرائك الكثيرة الوثيرة ، وأن تتوفر فيه آلات الموسيقى ووسائل الطرب من بربط وصنج ونأى وشعر . وفى مثل هذا المجلس الملكى يتصدر أمير خراسان ، ويصطف أمام العرش آلاف الغلمان من الأتراك الحسان كأن كل واحد منهم قمر فى ليلة القام . ويتوج كل واحد من هؤلاء الغلمان رأسه بأكاليل من الآس . أما الساقى فغلام بديع التكوين ، أسود العينين ، ملائكى الوجه ، قامته كشجرة السرو . وحين تدور فى حبور كئوس الخمر يمشى ملك الدنيا سعيداً مسروراً ضاحكاً (١).

وهناك أبو نواس ، شاعر عربى من خبراء الخمر ، سبق الرودكى فى وصف هذه العملية نفسها فقال : —

وصفوها بماء النيل إذ برزت

فى قدرمس كجوف الليل روحاء

حتى إذا نزع الروادر غوتها

وأقصت النار عنها كل ضراء

استودعوها رواقبدا مزفتة

من أغبر قائم منها وغبراء

(١) اكتفينا هنا بترجمة الأبيات دون اثبات نصها لطوله .

راجع النص الفارسى فى أحوال وأشعار رودكى : ٣/١٠٠٨ .

وكم أفواهما دهرأ على ورق

مسن حرطينة أرض غير ميثاء

وعمرت حقبا في الدن لم يرها

حى من الناس في صبح وإمساء

حتى إذا سكنت في دنها وهدت

من بعد دمدمة منها وضوضاء

جاءت كشمس ضحى في يوم أسعدها

من برج هو إلى آفاق سراء

كأنها ولسان الماء يقرعها

نار تأجج في آجام قصباء

ومن مقارنة أبيات الشاعرين نرى أن أبا نواس قد عبر عن نفس المعنى ولكن في صورة أوضح ، ومعنى أبسط وإن كان الشاعر الفارسي قد عقد الصورة وفصل وأطال . أنظر مثلا إلى بيت أبي نواس : —

حتى إذا سكنت في دنها وهدت

من بعد دمدمة منها وضوضاء

جاءت كشمس ضحى في يوم أسعدها

مسن برج هو إلى آفاق سراء

نجد أن الشاعر الفارسي قد عبر عن هذين البيتين بمجموعة من الأبيات يقول فيها ما معناه «وأخيراً عندما يستقر العصير ولا يثور مرة أخرى يحكم الصانع سد الباب . وبعد فترة يسكن — أى العصير — تماماً ، ويصفو ، ويشبه في لونه الياقوت الأحمر والمرجان ، ويحكي في رائحته الورد الأحمر والمسك والعنبر . وهكذا تبقى الخمر في الدن إلى أن يأتي الربيع الجديد .

وعندئذ إذا فتحت الدن في منتصف الليل رأيت عين الشمس المتوقدة .
وهذا راجع إلى الفرق في طبيعة الأسلوبين العربي والفارسي ، وطريقة
الشاعرين في التعبير عن نفس المعنى .

ومما ورد في هذه القصيدة مشتركاً في المعنى مع بعض أشعار أبي نواس
قول الرودكي : -

من يشرب في سرور قلحاً منها

لا يرى التعب بعد ذلك ولا الأحران

تطرد حزن سنوات عشر إلى طنجة

وتجلب سعادة جديدة من الري وعمان

يريد أن يقول إن الخمر تطرد من الهموم شيئاً كثيراً كأنها هموم عشر
سنوات إلى مكان قصي لا ترجع منه مثل طنجة التي هي في أقصى المغرب ،
كما أنها تولد في الإنسان أنواعاً من السعادة لا تيسر له عادة لبعدها عن
متناول يده . أي أن الخمر تذهب الحزن إلى أقصى مكان وتجلب السعادة
ولو كانت بأقصى مكان . والري وعمان بلدتان في الشرق قابل بهما طنجة
التي هي في أقصى الغرب للبعد الشاسع بينهما . وهذا المعنى يشبه قول أبي
نواس :

فقلت أدنها تنأ الهموم لقربها

فتنقلها من دار قرب إلى بعد

وهذه العبارة النواسية «من دار قرب إلى بعد» فصلها الرودكي التفصيل
الذي شرحناه فيما سبق ، فحدد قدر الحزن الذي تطرده الخمر كما حدد بعد
المسافة .

ومن المعاني المشتركة كذلك بين الشاعرين قول الرودكي وترجمته :

خمر عقيقة من رآها

لم يفرق بينها وبين عقيق مذاب

فكل منهما من جوهر واحد لكن

هذا تجمد وذا الآخر ذاب

وكان أبو نواس قد سبقه إلى نفس المعنى : -

أقول لما تحاكيا شهما أيهما للتشابه الذهب

هما سواء وفرق بينهما أنهما جامد ومنسكب

ومما اشترك بينهما قول الرودكى :

لونت يمدى الانسان قبل أن تمس وأسرعت إلى العقل قبل أن تذاق

وكان أبو نواس قد قال : -

كأن بنان ممسكها أشيمت

خضابا حين تلمع في الزجاج

وقول الرودكى فى صفاء الخمر :

هات تلك الخمر التى تشبه الياقوت الصافى

أو تشبه وهج السيف جردنى ضوء الشمس

يشبه هذا قول أبى نواس : -

من قهوة كالعقيق صافية عادية العمر ذات أسلاف

كأن فى لحظ عين مازجها إذا اجتلاها بريق أسياف

(١) أحوال وأشعار رودكى : ٣/١٠٢٨ .

أرداویراف وأبو العلاء والخيام ودانتي :

كنت في كتابي «دراسات في الشاهنامه» قد تناولت بشيء من التفصيل الديانة الزردشتية وتعاليمها مما لا مجال لإعادة ذكره هنا ولو مجملا . وذكرت أن اردشير بابكان عندما رأى ما تعرضت له هذه الديانة من الضعف والإهمال منذ أن غزا الإسكندر بلاد ايران دعا جميع أهل العلم والحكمة والدين في مملكته لبحث الوسائل المؤدية إلى إحياء الديانة الزردشتية وتطبيق تعاليمها ومبادئها . واجتمع في بلاطه عدد كبير منهم فاختر أقدرهم وأعلمهم وكون منهم هيئة تتولى هذه المهمة . وجعل على رأسها الحكيم ارداویراف . وكان على هذه الهيئة أن تضع مجموعة من المبادئ والقوانين الخلقية والدينية تساعد الناس على تركيزهم بالدين وردهم إلى مبادئه وتعاليمه . وتصور هذه المجموعة ما ينال الناس في العالم الآخر سواء في الفردوس أو في الجحيم حسب ما قدمت أيديهم من أعمال في الدنيا . وقد تخيل اردا ويراف أنه رحل إلى العالم الآخر واطلع هناك على أحوال أهل الفردوس وما يصيبهم من نعيم وسعادة جزاء ما قدموا في الدنيا من خير ، وعلى أحوال أهل الجحيم وما يلاقون هناك من عذاب وشقاء لقاء ما اقترفوا في الدنيا من شر وإثم . وتسمى هذه المجموعة من المبادئ «إلهامات أرداویراف» أو كتاب أرداویراف (فیراف) .

ويصرح زردشت كما تصرح الزندافستا في كل صفحة من صفحاتها بأن الأعمال الطيبة هي وحدها التي تنقذ الناس في الآخرة من الجحيم ، وأن كل روح تعاقب أو تكافأ وفق ما قدمه صاحبها في الدنيا . ولا شك في أن المكافأة على الخير والعقاب على الشر هما المحور الذي تدور عليه قصة أردا ويراف وفق التعاليم الزردشتية .

وبعد أن انتهى أردا ويراف من جولاته في العالم الآخر هبط إلى الدنيا ليحدث الناس عما رآه وليرغبهم ويرهبهم ، وليهديهم إلى طريق الخير والحق

وتروى القصة أن الملاك كان يخاطب أردا ويراف بعد أن رجع من جولته
فيقول له :

«استمع يا أردا ويراف . لا يتم أمر بلا جهد . ولكل جهد جزاء .
والعامل الفقير الذى يقضى يومه فى العمل النافع يستحق أجره آخر النهار
وكذا اولئك الذين يقضون حياتهم فى فعل الخير ينالون جزاءهم فى الدار
الباقية . وحياة الانسان قصيرة وكثيراً ما انتابته فيها المتاعب والمصاعب .
ولا يجوز للانسان إذا قضى من عمره خمسين سنة فى نجاح وسعادة أن يتولاه
الغرور لأنه عرضة فى أى وقت لأن يقع فريسة المرض والفقر . وكثير من
الناس يضحجون بالشكوى إذا شقوا يوماً واحداً بعد خمسين سنة قضوها فى
المتعة والسرور .

«الزم يا أردا ويراف طريق الحق والصواب وعلم الآخرين أن يقتفوا
أثرك . ذكر الناس بأن أجسادهم صائرة إلى التراب وأن أرواحهم ، إذا
كانت صالحة ، صاعدة إلى عالم الخلود فأخذة بنصيبها فيه من السعادة .

«أكثر من الاهتمام بروحك ، وليكن اهتمامك بالروح أشد من اهتمامك
بالجسد لأن آلام الجسد تسهل مداواتها ولكن من ذا يستطيع مداواة أمراض
الروح . إنك عندما ترمع فى هذه الدنيا القيام برحلة تزود نفسك لا محالة
بالمال والملابس والمؤنة وتبني لنفسك أسباب الوقاية من جميع ما قد يصادفها
من أخطار الطريق . فإذا أعددت لرحلتك الأخيرة من العالم السفلى إلى العالم
العلوى ، ومن هيات من الرفاق لاصطحابك فى هذه السفرة الطويلة ؟ اسمع
يا أردا ويراف . سأشرح لك ما يلزمك من الذخيرة والمؤنة فى رحلتك إلى
الحياة الأبدية . ولتعلم أن رفيقك الذى يعينك فى هذه الرحلة هو الله . ولكى
تخطى منه بالمساعدات يجب أن تسلك سبيله وتعتمد عليه . وليكن زادك فى
رحلتك الاخلاص والأمل واستحضار ما قدمته من خير . إن جسدك يا
أردا ويراف إذا أردت له شهباً فبالحصان شبهه ، وروحك الفارس . والزاد

الذى يلزم كليهما ، الحصان والفارس ، هو الزاد الصالح . وإذا كان الفارس عاجزاً غير مجيد اضطرب تحته الفرس وتعثر سيره . وإذا ساء أمر الفرس وكان جموحاً اضطرب أمر الفارس . والواجب توجيه العناية إليهما معاً . فوجه عنايتك إلى روحك ولا تنس جسدك . والله يا أردا ويراف يطلب من عباده شيئين : ألا يقعوا في الخطيئة وألا يكونوا بأنعمه من الجاحدين .

«علم الناس يا أردا ويراف ألا يفرقوا في متع الدنيا ومباهجها فلأنهم حين يرحلون عنها لا يحملون معهم شيئاً منها .

«إن الناس يغترون بأنفسهم في سن الشباب والرجولة المبكرة لأنهم ينعمون بالصحة والقوة ويتوهمون أن القوة لن تتحول ضعفاً ، وأن الغنى لن ينقلب فقراً ، وأن الضياع والقصور والمفاخر ستبقى خالدة كما هي ، وأن الجنان ستبقى أبداً خضراء ، وأن الأعناب ستظل دواماً مثمرة ، ولكن يا أردا ويراف علمهم ألا يجرؤا وراء الأوهام ، ولا يتبعوا الظنون . علمهم أن كل ما في أيديهم ذاهب ، وكل ما يتعلقون به من أسباب النعمة والسعادة زائل ، وأن كل شيء إلى فناء ، ولا يبقى سوى الاله »

وفي نفس هذا الموضوع جاءت بعد قرون رسالة الغفران لأبي العلاء وهى رسالة نثرية كتبها في موضوع خيالى ، عن زيارة للعالم الآخر ، وما جرى في هذه الزيارة من الحوار بينه وبين شعراء الجاهلية والاسلام وغيرهم من الأدباء . ولا بأس هنا في إيراد بعض المشاهد التى رآها الكاتب في الجنة أو النار .

فمن أهل الجنة الأعشى . وقد كادت الزبانية أن تلقى به في سقر ، فطلب الشفاعة من النبي صلى الله عليه وسلم فشفع له . ويسأله المؤلف :

كيف كان خلاصك من النار ، وسلامتك من قبيح الشنار ؟ فيقول : سحبتنى الزبانية إلى سقر ، فرأيت رجلا في عرصات القيامة يتلأل وجهه تلاً لؤ القمر ، والناس يهتفون به من كل أوب : يا محمد . الشفاعة . الشفاعة

نمت بكذا ونمت بكذا . فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد . أغثنى فإن
لى بك حرمة . فقال : يا على . بادره فانظر ما حرمة . فجاءنى على بن أبى
طالب ، صلوات الله عليه ، وأنا أعتل كى ألقى فى الدرك الأسفل من النار ،
فزجرهم عنى . وقال : ما حرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

ألا أبهذا السائل أين يـمـمـت

فإن لما فى أهل يثرب موعـدا
فأليت لا أرثى لها من كلالـة
ولا من حنى حتى تـلاـقـى محمدا
متى ما تناخى عند باب ابن هاشم
تراحى ، وتلقى من فواضله نـدى
أجـدك لم تسمع وصاة محمد
نـبى الاله حين أوصى وأشهـدا
إذا أنت لم ترحل بزاد من التـقى
وأبصرت بعد الموت من قد تزودا
ندمت على أن لا تكون كمثلـه
وأنتك لم ترصد لما كان أـرـصـدا

.....

نبى يرى ما لا يرون وذكره
أغار لعمرى فى البلاد وأنجـدا

.....

فذهب على إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله . هذا
أعشى قيس قد روى مدحه فيك ، وشهد أنك نبى مرسل . فقال : هلا
جاءنى فى الدار السابقة ؟ فقال على : قد جاء ، ولكن صدته قریش وحبـه
للخمر . فشفع لى ، فأدخلت الجنة على أن لا أشرب فيها خمرأ ، فقرت

عيناي بذلك . وإن لى منادح فى العسل وماء الحيوان . وكذلك من لم يتب
من الخمر فى الدار الساخرة ، لم يسقها فى الآخرة .

* * *

«وينظر الشيخ فى رياض الجنة فىرى قصرين منيفين ، فيقول فى نفسه :
لأبلغن هذين القصرين فأسأل لمن هما ؟ فإذا قرب إليهما رأى على أحدهما
مكتوباً «هذا القصر لزهير بن أبى سلمى المزنى» . وعلى الآخر : «هذا القصر
لعبيد بن الأبرص الأسدى» فيعجب من ذلك ويقول : هذان ماتا فى الجاهلية
ولكن رحمة ربنا وسعت كل شئ ، وسوف ألتبس لقاء هذين الرجلين ،
فأسألها : بم غفر لهما . فيبتدىء بزهير فيجده شاباً كالزهرة الجنية ، قد وهب
له قصر من ونية ، كأنه ما لبس جلباب هرم ، ولا تأفف من البرم ، وكأنه
لم يقل فى الميمية :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش

ثمانين حولاً ، لا أبالك ، يسأم

ولم يقل فى الأخرى :

ألم ترى عمرت تسعين حجة

وعشراً تبعاً عشتها وثمانيناً ؟

فيقول : جبر جبر . أنت أبو كعب وبجير ؟ فيقول : نعم . فيقول ،
أدام الله عزه : بم غفر لك ، وقد كنت فى زمان الفترة والناس همل ، لا
يحسن منهم العمل ؟ فيقول : كانت نفسى من الباطل نفوراً ، فصادفت
ملكاً غفوراً ، وكنت مؤمناً بالله العظيم ، فرأيت فيما يرى النائم حبلاً نزل
من السماء ، فمن تعلق به من سكان الأرض سلم ، فعلمت أنه أمر من الله ،
فأوصيت بنى وقلت لهم عند الموت : إن قام قائم يدعوكم إلى عبادة الله
فأطيعوه . ولو أدركت محمداً لكنت أول المؤمنين . وقلت فى الميمية ،
والجاهلية على السكينة والسفه ضارب بالجران :

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم

ليخفى ، ومهما يكتم الله يعلم

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر

ليوم الحساب ، أو يعجل فينقم

فيقول ألسن القائل :

وقد أغدو على ثبة كرام نشاوى واجدين لما نشاء

يجرون البرود وقد تمشت حميا الكاس فيهم والغناء

أفاطلقت لك الخمر كغيرك من أصحاب الخلود ؟ أم حرمت عليك
مثلا حرمت على أعشى قيس ؟ فيقول زهير : إن أنا بكر أدرك محمداً
فوجبت عليه الحجة لأنه بعث بتحريم الخمر ، وحظر ما قبح من أمر .
وهلكت أنا والخمر كغيرها من الأشياء ، يشربها أتباع الأنبياء فلا حجة على

* * *

ثم ينصرف إلى عبيد فإذا هو قد أعطى بقاء التأييد . فيقول : السلام
عليك يا أخا بني أسد . فيقول : وعليك السلام - وأهل الجنة أذكاء ،
لا يخالطهم الأغبياء - لعلك تريد أن تسألني بم غفر لي ؟ فيقول : أجل ،
وإن في ذلك لعجبا . أألفيت حكماً للمغفرة موجبا ؟ ولم يكن عن الرحمة
محجبا ؟ فيقول عبيد : أخبرك أني دخلت الهاوية وكنت قلت في أيام
الحياة :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا ينجيب

وسار هذا البيت في آفاق البلاد ، فلم يزل ينشد ويخف عن العذاب
حتى أطلقت من القيود والأصفاد ، ثم كرر إلى أن شملني الرحمة ببركة
ذلك البيت وإن ربنا لغفور رحيم .

فاذا سمع الشيخ ثبت الله وطأته ، ما قال ذاك الرجلان طمع في سلامة
كثير من اصناف الشعراء فيقول لعبيد : ألك علم بعدى بن زيد العبادي ؟

فيقول : هذا منزله قريباً منك فيقف عليه فيقول : كيف كانت سلامتك على الصراط ومخلصك من بعد الإفراط ؟ فيقول : إني كنت على دين المسيح ، ومن كان من أتباع الأنبياء قبل أن يبعث محمد فلا بأس عليه ، وإنما التبعة على من سجد للأصنام ، وعد في الجهلة من الأنام » (١)

هذه نماذج ومشاهد لما رآه المؤلف من أحوال أهل الجنة . وكذلك شاهد أهل النار . ومنهم بشار . وهؤلاء كانوا قد أدركوا الإسلام ولم يسلموا أو ساء معتقدتهم . وهو يذكر عن بشار بن برد مثلاً : انه كان يعذب أصناف العذاب فيغمض عينيه حتى لا يرى ما نزل به من النقم فيفتحها الزبانية بكلايب من نار . وكان قد أعطى عينين بعد الكمه لينظر إلى ما نزل به من النكال .

ولأبي العلاء أثره هو الآخر في بعض شعراء الفرس إذ يبدو أن روح الشك والتشاؤم عند أبي العلاء قد تركت أثرها في شعر عمر الخيام . ومن شعر الخيام العربي هذا البيت الذي يصور هذا الاتجاه عنده :

إذا كان محصول الحياة منية فسيان حالاً كل ساع وقاعد

وقد عرف من شعر الخيام العربي ثلاث مقطوعات عربية جمعها في كتابه عن «عمر الخيام» أحمد حامد الصراف ص ١٠٥ (بغداد ١٩٣٨ م) .

هذا وقد ذهبت هذه القصة إلى مدى أبعد فوجدناها أيضاً عند الشاعر الايطالي الكبير «دانتي» الذي كان على صلة بثقافة المسلمين فقد انتشر في أوروبا في ذلك الوقت كثير من القصص الدينية الاسلامي وترجم القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ترجات كثيرة . ولا يبعد أن يكون قد اطلع على قصة الإسراء والمعراج ، كما اطلع على رسالة الغفران لأبي العلاء المعري

(١) رسالة الغفران : نشر محمد عزت نصر الله ط. بيروت ١٩٦٨ . ص ٤٤ وما بعدها باختصار .

فجاءت قصيدته الكبرى «الكوميديا الالهية» متأثرة بهما . وكما رأى أبو العلاء المعري امرأ القيس والنابعة وغيرهما من الجاهليين يصلون نار الجحيم لأنهم لم يدركوا الإسلام قابل دانتي في الجحيم كذلك شعراء اللاتين الذين ماتوا على الكفر ولم يدركوا المسيحية .

وأشهر من درس الصلة بين التراث الاسلامي وكوميديا دانتي المستشرق الاسباني « آسين بلاثيوس » Asin Palacios . وقد عكف هذا العالم على دراسة هذا الموضوع عشرين سنة خرج بعدها في سنة ١٩١٩ بكتابه عن « العلم الاسلامي لما بعد الحياة في الكوميديا الالهية » ، وأثبت في هذا الكتاب أن دانتي في قصيدته الكبرى «الكوميديا الالهية» كان متأثراً بالتراث الإسلامي .

ثم جاء المستشرق الإيطالي انريكو تشيرولي وأصدر في سنة ١٩٤٩ مؤلفه «كتاب المعراج ومسألة المصادر العربية — الاسبانية للكوميديا الالهية» . وفيه يؤيد ما ذهب إليه بلاثيوس ويؤكد تأثير دانتي بالتراث الإسلامي .

جاويد نامه :

وهي محاولة في نفس الاتجاه والفكرة . وجاويد نامه من منظومات محمد إقبال . يبلغ عدد أبياتها ما يقرب من ألفي بيت في بحر الرمل على نظام المثوى وهي قصة خيالية يتصور فيها الشاعر أنه قام برحلة إلى الأفلاك في صحبة قائده ومرشده جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي الكبير . وفي كل من هذه الأفلاك كان يقابل عددا من الشخصيات المعروفة في التاريخ . ففي فلك القمر مثلاً لقي جمال الدين الأفغاني ، وفي الزهرة قابل فرعون وكنثنر ، وفي المشتري قابل الحلاج . وفيما وراء هذه الأفلاك لقي الحكيم الألماني (نيتشه) . ويختتم الشاعر الديوان بخطاب إلى ولده جاويد وحديث إلى الجيل الجديد . ويدور الحديث في هذه اللقاءات حول موضوعات شتى كالدين والتصوف

والفلسفة . وهو حريص في كل ما يقول على الدعوة إلى التمسك بالأسلام ومهاجمة أصحاب الدعوات المغرضة . ولهذا نراه يوجه نقدا قاسيا إلى مصطفي كمال «أتاتورك» في تركيا ويخاطبه بقوله : طالما تغنيت بالتجديد وناديت بالتخلص من القديم . مع أنك لا تعزف لحنا جديدا في قيثارتك . والجديد الذي تهلل له هو القديم البالي عند هؤلاء الإفرنج . وأنت تتلقف ما نبذوه . ولا شيء عندك ينبع من ضميرك . ولا تقوم حياة الشعوب على التقليد . والتقليد يفقد الروح حيويتها والأمة شخصيتها . وليعد المسلمون إلى ضواهرهم ولينظروا في قرآنهم (١).

كليلة ودمنة :

هذا الكتاب هندي فارسي عربي . هندي باعتبار أصله ، فارسي لأنه انتقل إلى أيدي الفرس فترجموه إلى لغتهم وزادوا فيه أبوابا ، عربي لأن الترجمة العربية التي أخذت عن الفارسية صارت هي الأصل والمصدر بعد أن ضاعت الترجمة الفارسية .

أما عن سبب تأليف الهنود له ففي مقدمة الكتاب بيانه ؛ ذلك أن دبلشليم الملك نظر فرأى الملوك من قبله وضعوا الكتب التي يذكرون فيها أيامهم وسيرتهم تخليداً لذكورهم من بعدهم ، وأحب أن يكون له كتاب على هذا النسق يذكر به فدعا إليه الحكيم بيدبا وعرض عليه الأمر ، وطلب منه أن يضع له كتاباً بليغاً يستفرغ فيه عقله يكون ظاهره سياسة العامة وتربيتها على طاعة الملك ، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية (٢) فهو كتاب يراد به أن يحقق هدفين : أحدهما من شأن العامة حتى إذا قرأته فهمت موقفها من

(١) جاويد نامه : ص ٢١ ، ٢٢ ط لا هور .

(٢) كليلة ودمنة : ص ٤٠ ط . الحياة . بيروت ١٩٦٥ .

الملك ، ووجوب طاعتها له ، وثانيهما من شأن الملوك حتى إذا طالعوه فهموا منه موقفهم من الرعية ، ووجوب حسن السياسة لهم ، ورعاية مصلحتهم . وأراد دهبليم أن يكون في هذا الكتاب ما يجذب الناس إلى قراءته على اختلاف طبقاتهم لتعم فائدته ، وليسير ذكره بين الناس فيخلد بذلك ذكر الملك . ولهذا طلب من حكيمه بيديا أن يكون مشتملا على الجدل والمزلة واللهو والحكمة والفلسفة .

وكان على الحكيم بيديا أن يعمل لتحقيق هذا الهدف ملتزماً هذا الخط الذي وضعه له الملك : أن يكون ظاهره هوا تهش له النفوس وتكتفي به العامة وأن يكون باطنه جداً تتدبره العقول وتتفع به الخاصة . وبعد تفكير طويل وإمعان نظر اهتدى بيديا إلى طريقته التي جعل فيها الكلام على ألسن البهائم والسباع والطيور . وصار الحيوان هوا وما ينطق به حكماً وأدباً^(١) وضمنه ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصته ، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه وآخرته وأولاده ، وما يحضه على حسن طاعته للملوك^(٢) .

وأقام بيديا حولا كاملا يؤلف الكتاب مستعيناً بأحد تلاميذه حتى أتمه وحمله إلى الملك ، فسأله عن كل باب من أبوابه ، وماذا كان قصده منه ، فأخبره بغرضه من الكتاب وقصده في كل باب . وقد قوبل عمله بالتقدير والإعجاب لأنه طابق ما أراده الملك وحقق ما قصده .

وكان بيديا ضنيناً بعمله حريصاً عليه فطلب من الملك أن يأمر بتدوين الكتاب حتى يبقى ولا يضيع ، وأن يأمر بالمحافظة عليه في خزائنه حتى لا يخرج من بلاد الهند فهو كنز ثمين وسيطمع فيه الطامعون . وكان يخاف عليه من أهل فارس بالذات لأنهم إذا علموا بأمره لن يسكتوا عنه ولن يتوانوا في الحصول عليه ومعرفة ما به .

(١) كلية ودمنة : ص ٤١ .

(٢) كلية ودمنة : ص ٤٣ .

وقد وقع للكتاب بعد ذلك ما خاف يبدأ أن يقع فقد سمع أهل فارس بالكتاب ، واطلعوا عليه ، ونقلوه إلى لغتهم . أما كيف كان ذلك فهناك روايتان : —

الرواية الأولى ، رواية كليله ودمنة كما وردت في الباب الثاني عن بعثة كسرى أنو شروان في طلب الكتاب . وملخص هذه الرواية أن كسرى أنو شروان كان شغوفاً بالعلم مكرماً للعلماء لا يني عن البحث عن الكتب المفيدة لاقتنائها ، فبلغه أن الهند قد وضعت كتاباً نفيساً تعز به وتخاف عليه ولا تسمح بمعرفة ما فيه ، فشوقه ذلك إلى الكتاب لمعرفة ما فيه والحصول عليه . ووقع اختياره على طبيب من أطبائه موصوف بالعقل والأدب يجيد الفارسية والهندية فندبه لهذه المهمة . وزوده بالأموال الطائلة . فلما بلغ برزويه الطبيب بلاد الهند صار يختلط بالناس ويتعرف إلى الخاصة منهم والعامه ليتسقط من أحاديثهم ومعلوماتهم شيئاً ينفعه في هذه المهمة السرية الخطيرة التي قدم لها وكان ينفق عن سعة ليستميل إليه الناس . وكان من جملة من عرف أحد علماء الهنود «أدويه» اختصه بوده وحبه ، وجعله صاحب سره ومشورته . إلا أنه مع ذلك كان يكتمه حقيقة أمره ويحفي عنه غرضه من زيارة بلاده . وظلت صداقتهما تنمو ، والمودة بينهما تتوثق حتى اطمأن إلى صاحبه فأفصى إليه سره . وتعهدا على الكتمان . وكان الهندي خازن الملك ويده مفاتيح الخزانة فهيأ لبرزويه الفرصة للاطلاع على الكتاب ونسخه وتفسيره . وقضى زمناً طويلاً في هذه المهمة بذل فيه جهداً شاقاً أرهقه وأضعفه . ولما انتهى من أمر الكتاب أنفذه إلى كسرى الذي تلقاه بفرح عظيم .

وأما الرواية الثانية فهي رواية الشاهنامه. وتختلف عن هذه كل الاختلاف فهي تدعى أن برزويه كان طبيباً ناهياً ، وكان كثير الاطلاع في كتب الطب فقرأ ذات يوم أن في بلاد الهند جبلا ينمو عليه نوع من العشب يشفي المرضى ويحيي الموتى . وسارع الطبيب فرفع الأمر إلى كسرى أنو شروان الذي كلفه بالذهاب إلى بلاد الهند موفداً من قبله إلى ملكها ، وزوده بالأموال وحمله

بالهدايا . وسافر إلى الهند بهذه الصفة والاعتبار . فلقيه ملكها بالحفاوة والتكريم . ولما ناقش مع علماء الهند وحكائنها أمر هذا العشب نبهوه إلى أن الأمر على غير ما فهم ، وأن ما قرأه في الكتاب كان على المحاز لا على الحقيقة ، فلم يكن هناك في الحقيقة عشب ولا جبل ولا موقى . إنما المقصود بالعشب الذى يتداوى به هو البيان والبلاغة ، والمقصود بالجبل الذى هو منبت العشب هو العلم ، والإشارة المجازية عن الموتى يقصد بها الجهال . وهذا الذى يجمع البيان والعلم فيرد الروح إلى الميت هو كتاب كليلة ودمنة . وقد جاء في أبيات الشاهنامة التى تشير إلى هذه المعانى أن العشب كالبلغاء ، والعلم كالجبل الذى يبقى على الزمان بعيداً عن أيدي العوام ، وأما الميت فهو الإنسان الذى لا علم له . ومن أراد أن يلتمس البيان والبلاغة ، وأن يحصل العلم الذى يحفظ عليه حياته وروحه فعليه بكتاب كليلة ودمنة .

عند ذاك وجه برزويه جهوده إلى كتاب كليلة ودمنة . لكن الملك خوفاً منه على الكتاب سمح له بالاطلاع عليه في حضرته فقط دون أن يتعدى الاطلاع إلى النسخ والنقل . وامثل برزويه لشرط الملك فكان يقرأ في حضرة الملك كل يوم ما يستطيع فاذا عاد إلى البيت دون ما قرأه . وظل على هذه الحال حتى انتهى من الاطلاع ومن النسخ فشكر ملك الهند واستأذنه في العودة إلى بلاده (١) .

وواضح من الروايتين على اختلافهما غلبة الخيال عليهما . ولما كان انتقال الكتاب إلى أيدي الفرس قد تم في ظروف لا يعلمها أهل العلم والعقل فقد أصبح لزاماً على القصاصين في تلك الأزمنة أن يتخيلوا هم الطريقة التى تم بها هذا الانتقال . وطريقة هؤلاء دائماً مثيرة مشوقة .

هكذا انتهى الكتاب إلى كسرى أنو شروان الذى أسعده هذا الكنز الثمين الذى وقع في يده ، فعرض على طبيبه أن يختار المكافأة التى يتنظمها ،

(١) شاهنامه : ص ٢٢٦ ج ٦ - سازمان كتابهای حیوی . تهران ١٣٤٥ .

فاختار برزويه أن تكون مكافأته فصلاً يكتب عنه في هذا الكتاب إشادة بذكره ، وتقديراً لعمله . ورجا أن يكتب هذا الفصل بزرجمهر الوزير . فأجابه كسرى إلى طلبته ، فكان الباب الرابع من الكتاب وهو الخاص بالحديث عن برزويه .

* * *

ولكن لماذا لجأ بيدبا في تأليفه الكتاب إلى استخدام هذه الطريقة الرمزية على ألسنة الحيوان ؟ يجيب ابن المقفع على هذا فيقول : ينبغي للنظر في هذا الكتاب أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض : أحدها ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة من مسارعة أهل الهزل من الشبان إلى قراءته فتستمال به قلوبهم لأن هذا هو الغرض بالنوادر من حيل الحيوانات ، والثاني إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك ويكون حرصهم عليه أشد للنزعة في تلك الصور (١)، والثالث أن يكون على هذه الصفة فيتخلده الملوك والسوقة فيكثر بذلك انتساخه ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام ، ولينتفع بذلك المصور والناسخ أبداً . والغرض الرابع وهو الأقصى مخصوص بالفيلسوف خاصة (٢) ولم يشرح ابن المقفع على نحو واضح هذا الغرض الرابع ولكن المفهوم مما ذكرناه في مواضع سابقة أن عامة الناس لا يستطيعون أن ينفذوا إلى أعماق هذه القصص وإلى المعاني الدقيقة التي تختفي في ثناياها ولا يدركها إلا أهل العلم والنظر .

ولكن لماذا احتاج الأمر إلى ظاهر يدركه عامة الناس ويلهون به ، وباطن لا تلتقطه إلا عقول الخاصة ؟

يسود بين الباحثين أن الأعمال التي من هذا النوع ، أي التي لا تعبر عن

(١) كان الكتاب مصوراً .

(٢) كلية ودسة : ص ٨٦ .

نفسها في صراحة ، ولا تكشف عن أهدافها في وضوح ، هي مظهر لانعدام الحرية وفقدان الأمن عند مؤلفيها . فلو كانت لديهم حرية التعبير الصريح ولو كان لديهم الأمن والطمأنينة لما احتاجوا إلى التعبير المغلف ، ولما أجهدوا أنفسهم في وضع فن من الكلام له ظاهر لا ينكرونه وله باطن قد ينكرونه ويرأون منه إذا مسهم ما يفرغ أمنهم . ومثل هذا اللون من التأليف والفن يكثر في عهود الظلم والاستبداد . وقد يثور الأديب على الظلم ولكنه لا يجرؤ على الجهر بهذه الثورة فيخترع من الفن الأدبي ما يخفى به ثورته . ويقراء القارئ العادي فلا يبلغ من فهم النص الأدبي ما أراده المؤلف ، ويقراء القارئ الذكي الممتاز فيفهم ويدرك .

وتذهب إلى هذا الرأي دائرة المعارف البريطانية في مادة Fable (١) وتدعم هذا المذهب الذي ذهبت إليه بالتنبيه إلى أن أول من وضع في أوربا هذا اللون الأدبي — نظم القصص والأمثال على ألسنة الحيوان — اثنان من الأرقاء ايسوب Aesop . اليوناني ، فيدر الروماني Phaedrus .

وهناك من يخالف هذا الرأي . ويرى أن الأمر فيما يتعلق بهؤلاء الأرقاء محض صدفة ، وأن هذه القصص إما أنها وضعت للتسلية كما هي الحال بالنسبة لتلك القصص التي لا مغزى لها وإما أن تكون لوناً من ألوان الأدب اتجه به صاحبه إلى تقديم العظة والنصح في قالب جذاب مشوق ، وأن الأمر لا يحتاج إلى عهود ظلم واستبداد لينشأ هذا القصص الحيواني . ودليله على هذا أن دبشليم هو الذي طلب من بيدبا أن يضع له هذا الكتاب . ولكن اصحاب هذا الرأي قد فاتهم فيما نراه أن دبشليم نفسه كان في أول أمره طاغياً باغياً ، وزاد من طغيانه وبغيه أنه غزا من حوله من الملوك وانتصر عليهم ، فلم يقيم للرعية وزناً واستصغر أمرها وأساء السيرة فيها . فالتجربة التي مر بها دبشليم قبل صلاح أمره هي التي

(١) Ency. Brit. vol. 9. p. 21

(٢) قصص الحيوان في الأدب العربي : عبد الرزاق حميدة . ص ٤١ .

(٣) نفسه ص ٤٢ .

دفعته لأن يطلب من يبدأ أن يؤلف هذا الكتاب ليكون فيه نفع للملوك من بعده في سياسة الرعية . هذا إلى جانب الأغراض الأخرى التي قصدها دبشليم من وضع الكتاب كما مر بنا من قبل .

* * *

منذ أن اختفت الترجمة البهلوية (١) أصبحت الترجمة العربية لابن المقفع هي الأصل الذي نقلت عنه كل الترجمات بعدها . والطريف أن تصبح الترجمة العربية هي الأصل للترجمات الفارسية بعد ضياع الترجمة البهلوية .

فالشاعر الفارسي الرودكي ترجمت له بالفارسية فصاها نظاماً . ولم يبق من هذه المنظومة سوى أبيات معدودة . وكانت تلك الترجمة أيام الأمير نصر بن أحمد الساماني من أمراء الدولة السامانية .

وهناك ترجمة أبي المعالي نصر الله محمد بن عبد الحميد الكاتب التي أهداها للسلطان بهرامشاه الغزنوي فعرفت هذه الترجمة باسمه «كليله ودمنه بهرامشاهي» . وكانت تلك في القرن السادس الهجري .

وفي نهاية القرن التاسع الهجري قام حسين واعظ كاشفي بعرض جديد لترجمة أبي المعالي ، وغير فيها وبديل ، وأهداها إلى الأمير الشيخ أحمد سهيلي أحد الأمراء في عهده ونسبها إليه فعرفت باسم أنوار سهيلي .

* * *

ويبدو أن الشاعر الفرنسي لافونتين كان قد اطلع على ترجمة فرنسية لهذه الترجمة «أنوار سهيلي» ، فأعجب بها ، وصادفت هوى في نفسه ، فقد كان لافونتين شغوفاً بطباع الحيوان ودراسة أحواله وعاداته . وكان ينفق

(١) اللغة البهلوية هي المرحلة الوسطى في تاريخ اللغة الفارسية . وكانت لغة الفرس في عهد الدولة الساسانية ، وهي الدولة التي انتهى أمرها بظهور الاسلام .

وقتاً طويلاً في مراقبته وملاحظة سلوكه . رقد يكون هذا الميل الطبيعي عنده هو الذى وجهه إلى أدب الحيوان فأفاد مما كتبه ايسوب في أقاصيصه ، ومن تلك الترجمة الفرنسية لكليلا ودمنة .

ولافونتين يتخذ من بعض أقاصيصه وسيلة للنقد الاجتماعى ، فيوازن بين بعض نماذج الحيوان ، وبعض نماذج البشر لما بينهما من أوجه الشبه في التصرف والسلوك . وفى أقصوصة الحمار الذى لبس جلد الأسد يتهم بثلث الشخصيات العاجزة التى تدعى القدرة والقوة ، فإذا جد الجذ ودعيت إلى العمل تحاذلت وتوارت وظهرت على حقيقتها فكانت كالحمار الذى لبس جلد الأسد فهابه الحيوان فى كل أرض ثم لم يلبث أن افتضح أمره . يقول لافونتين فى خاتمة القصة : —

وفى فرنسا قام جم عدد
بهم يلقى مثل لم يبعد
عنهم فهم إن تبلم لم تحمد
فجله لموكب محشد
بهم تروح خيله وتغدى(١)

* * *

ويزداد اهتمام الأدباء فى العالم بالحيوان . وهذا شاعر آخر اسباني «خوان رامون خينيث» (١٨٨١ — ١٩٥٧) يهتم أيضاً بالحيوان . وكتابه «أنا وحمارى» نال شهرة واسعة ، وترجم إلى كثير من اللغات . كما نال حماره «بلايترو» نفس الشهرة . والكتاب موجه إلى الأطفال الذين يثير خيالهم هذا الحمار «بلايترو» وما يفضى به إليه صاحبه من حديث . ولكن مع ذلك يتناول موضوعات تعلو على عقول الأطفال . فالشاعر يحن إلى قريته فيعود إليها ويتجول فيها على ظهر بلايترو . وبلايترو ليس حماراً يركبه ولكنه عنده رفيق رحلة يصف له ما يراه من أحوال القرية وأحوال الناس .

(١) أمثال لافونتين : الكتاب الخامس ص ٧٦ نظم الأب نقولا أبو هنا المخلصى .
صيدا ١٩٣٤ .

وخينيث شديد الاعتزاز بحماره يضايقه أن يسخر الناس منه . وفي القطعة التي سماها «التحميز» يقول لإنهم يطلقون هذه الصفة على الرجل سخرية به لشبهه بالحمار . ولكن لماذا يسخرون بالحمار ؟ كان الأجدل بهم أن يشبهوا الإنسان الطيب بالحمار ، والحمار الخبيث بالإنسان (١) فالحمار عنده أطيّب وأنتى من الإنسان (٢) .

* * *

وقد تأثر بموضوعات كلية ودمنة وطريقة لافونتين في النظم عدد من الأدباء في العصر الحديث (٣).

منهم محمد عثمان جلال الأديب المصرى المتوفى ١٣١٦ هـ / ١٨٩٨ الذى ألف «العيون اليواقظ في الحكم والأمثال والمواعظ» . ويحاول الأديب المصرى أن يصبغ أقاصيصه بصبغة مصرية أو عربية . ففى حكاية الحمار الذى حمل الملح والحمار الذى حمل الأسفنج يجعل مسرح القصة بولاق .

حمار بولاق له حمير وفى البلاد شغله كثير

* * *

أما أحمد شوقى فقد مارس هذا اللون الأدبى باقتدار عظيم . وإذا كان لافونتين يختتم بعض أقاصيصه بنقد المجتمع الذى عاش فيه فكل ذلك كان شوقى يختتم هذه المنظومات بأبيات رائعة فى الحكمة . وكان يسير على طريقة كلية ودمنة فيما نظم من هذه الأقاصيص . فكانت فى ظاهرها قصصاً لطيفة تجرى على ألسنة الحيوان فيسعد بها الأطفال وعامة الناس ولكنها فى الحقيقة تتضمن

-
- (١) أنا وحمارى : ترجمة لطفى عبد البديع . دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ .
 (٢) هذا وقد اهتم توفيق الحكيم هو الآخر بالحمار فأصدر عدداً من كتبه بعنوان حمارى قال لى ، حمار الحكيم ، الخبير .
 (٣) هناك تصورات أدبية عربية كثيرة تقلدت كلية ودمنة لم نعرض لها هنا رغبة فى الاختصار .

معانى سياسية وطنية يفهمها الكبار والخاصة . وفى قصة الثعلب الذى أراد أن
يتودد إلى الديك ليخدعه ويأكله يقول شوقى لرسول الثعلب :

بلغ الثعلب عنى عن جدوى الصالحينا
عن ذوى التيجان ممن دخل البطن اللعينا
أنهم قالوا : وخير القول رأى العارفيننا
مخطيء من ظن يوماً أن للظالم ديننا
وفى منظومته «الديك الهندى والدجاج البلدى» :

بيننا ضعاف من دجاج الريف

تخطر فى بيت لها ظريف
لذ جاءها هندى كبير العرف
فقام فى الباب مقام الضيف
يقول حيا الله ذى الوجوها
ولا أراها أبدا مكروها
أتيتكم أنشر فيكم فضلى
يوماً وأقضى بينكم بالعدل
وكل ما عندكم حرام
على إلا الماء والمنام
فعاود الدجاج داء الطيش
وفتحت للعلاج باب العش
فجال فيه جولة الملييك
يدعو لكل فرخة وديك
وبات تلك الليلة السعيدة

ممتعاً بداره الجديدة

وباتت الدجاج في أمان

تحلم بالدلة والهوان

حتى إذا تهلل الصباح

واقبست من نوره الأشباح

صاح بها صاحبها الفصيح

يقول دام منزلي المليح

فانتبهت من نومها المشثوم

مذعورة من صيحة الغشوم

تقول ما تلك الشروط بيننا

غدرتنا والله غدرا بينا

فضحك الهندي حتى استلقى

وقال ما هذا العمى يا حمقى

متى ملكتم ألسن الأرباب

قد كان هذا قبل فتح الباب

أما الأطفال فيفرحون بالقصة وما جرى فيها من الحوار بين الديك والدجاج . وأما الكبار فيفهمون أن شوقي كان يعرض بالاستعمار ، ويشير إلى أسلوبه في احتلال البلاد ، وكيف يخدع الناس في أول الأمر حتى يتمكن منهم ومن أرضهم ، فإذا انتهوا بعد ذلك كان الوقت قد فات .

وبنفس الأسلوب والطريقة يدعو الأمة إلى الاتحاد ضد العدو المغتر بقوته ، فيقول في «أمة الأرناب والفيل» : -

(١) ديوان شوقي : ص ١٤٨ ج ٤ . ١٩٥٠ .

يحكون أن أمة الأرانسب
 قد أخذت من الثرى بجانب
 وابتهجت بالوطن الكريم
 وموئل العيال والحريم
 فاختره الفيل له طريقا
 ممزقا أصحابنا تمزيقا
 وكان فيهم أرنب لبيب
 أذهب جل صوفه التجريب
 نادى بهم يا معشر الأرانسب
 من عالم وشاعر وكاتب
 اتحدوا ضد العدو الجافي
 فالانحداد قوة الضعاف

... ..

اجتمعوا فالاجتماع قوة
 ثم احفروا على الطريق هوة
 يهوى اليها الفيل في سروره
 فنستريح الدهر من شروره
 ثم يقول الجيل بعد الجيل
 قد أكل الأرنب عقل الفيل
 فاستصوبوا مقالاه واستحسنوا
 وعملوا من فورهم فأحسنوا
 وهلك الفيل الرفيع الشأن
 فأمتت الأمة في أمان (١)

وأصل هذه القصة في كيلة ودمنة هي قصة القنبرة والفيل في الباب الأول
 من الكتاب وهو المقدمة .

(١) ديوان شوق : ص ١٤٢ .

مرزبان نامه :

من الكتب التي ألفت على السنة الوحوش والحيوان كتاب مرزبان نامه .
وقد اشتملت فيه القصص على آداب اجتماعية وأغراض أخلاقية وأراد مؤلفه
أن يحاكي به كليله ودمته .

وهو من تأليف مرزبان بن رستم بن شروين من أمراء طبرستان في أواخر
القرن الرابع الهجري . كتبه مؤلفه أصلاً بلهجة أهل طبرستان (الطبرية) ،
وأعاد كتابته بالفارسية السائدة سعد الدين وراويني في أوائل القرن السابع
الهجري .

وفي مقدمة العلامة المرحوم محمد بن عبد الوهاب القزويني للطبعة الثالثة
من هذا الكتاب (١) ما يفيد أنه ترجم إلى الفارسية العادية مرتين على يد
مترجمين مختلفين . ويفصل بين هاتين الترجمتين من الزمن ما يتراوح بين
عشر وعشرين سنة . ولم يعلم واحد من المترجمين دور زميله في ترجمة
نفس الكتاب .

كان أول المترجمين محمد بن غازي الملطوي (٢) . وسمى هذا المترجم
نسخته التي أعدها ونقلها من مرزبان نامه باسم روضة العقول . واستطاع هذا
المترجم أن يتولى الوزارة للسلطان أبي الفتح ركن الدين سليمان شاه من ملوك
سلاجقة الروم (٥٩٧ - ٦٠٠ هـ / ١٢٠٠ - ١٢٠٣ م) .

أما الشخص الثاني وهو الذي قام بإعادة صياغة الكتاب بالفارسية العادية
بعد ذلك بفاصلة زمنية تراوح بين عشر وعشرين سنة فهو أحد فضلاء العراق
المعروف باسم سعد الدين وراويني . وقد قام بعمله دون أن يكون على علم بما

(١) مرزبان نامه : بتصحيح محمد بن عبد الوهاب القزويني ط ثالثة . تهران ١٣١٧
هـ . ش .

(٢) يرجح القزويني أن يكون من أهل ملطية ببلاد الروم ، وإن كانت النسبة كما وردت
بالكتاب خطأ .

سبقه إليه زميله . وزين ترجمته بالأشعار والأمثال الفارسية والعربية . وقد رفع من قيمة الكتاب الأدبية هذه الزيادات من الأشعار والأمثال التي أضافها فضلا عن عذوبة الأسلوب الذي أعاد به صياغة الكتاب . ولا يعلم على وجه التحقيق تاريخ هذا الاصلاح الذي قام به سعد الدين الراونى . ولكن يبدو أن ذلك كان في عهد الأتابك ازبك بن محمد ايلدگز يعنى ما بين سنوات ٦٠٧ - ٦٢٢ هـ .

وهناك نسخة عربية من مرزبان نامه هي في حقيقتها اختصار لها . وهي موجودة في المكتبة الأهلية بباريس . و مترجم تلك النسخة العربية كما ورد في آخر الكتاب يقول «وللى هذا الختام انتهى الكلام من كتاب مرزبان نامه من ترجمة الشيخ الامام العلامة أقضى القضاة شهاب الدين مفتى المسلمين ..» وفي رأى القزوينى أن شهاب الدين هذا يرجح أن يكون شهاب الدين أحمد بن محمد ابن عربشاه المعروف المتوفى في سنة ٨٥٤ هـ مؤلف كتاب فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء وكتاب عجائب المقدور . ومما يؤيد هذا الترجيح أن ديباجة مرزبان نامه العربية هذه هي بعينها ديباجة فاكهة الخلفاء حتى قوله أما بعد ، بدون نقص أو زيادة .

ومرزبان نامه العربية هذه مترجمة عن اللغة التركية في أول الكتاب «وقد وضع في ذلك كتاب يسمى بمرزبان نامه مترجم باللسان التركى عن الفارسية فأشار الى المخدم الذى لا يمكننى مخالفتة أن أترجمه باللسان العربى فامثلت أمره وترجمته» .

ومن القرائن يتضح أن الترجمة التركية لمرزبان نامه التي هي أساس الترجمة العربية مترجمة عن هذا المتن الحالى أى المتن الذى كتب بإنشاء وصياغة سعد الدين الراونى لأن أغلب الأشعار والأمثال العربية التي أوردتها سعد الدين في هذا الكتاب هي بعينها التي ذكرت في المتن العربى . هذا بالإضافة إلى أن المتن العربى لمرزبان نامه في ترتيب الحكايات ومقدارها وعددها يتفق تقريبا مع نفس المتن الفارسى لسعد الدين الراونى (١) .

(١) راجع مقدمة القزوينى للطبعة الثالثة من كتاب مرزبان نامه .

الف ليلة وليلة :

من القصص الشرقية التي انجذبت في رحلتها إلى الغرب ألف ليلة وليلة . وهذا الكتاب يرجع في أصله إلى كتاب فارسي يعرف باسم «هزار افسانه» أي الخرافات الألف . عرفه المسلمون ونقلوه إلى العربية في القرن الثالث الهجري . ويعتمد هذا الكتاب في مادته على كثير من قصص الهنود وخرافاتهم .

وقد تنقل هذا الكتاب في بلاد سيرة . وكانت هذه البلاد تضيئ عليه من طابعها وتضيف إليه من حكاياتها . ففيه الطابع الهندي ، الفارسي ، والعربي الذي أضيف إليه في البلاد العربية كقصص هارون الرشيد ، وأبي نواس ، وأسماء البلاد العربية كبغداد والبصرة ... الخ . وهناك أيضاً الطابع المصري الذي اكتسبه الكتاب من مقامه في مصر كاسماء الأماكن المعروفة بمدينة القاهرة ، واللهجة العامية المصرية التي تبدو واضحة في بعض القصص . ويغلب أن يكون هذا الطابع المصري قد اكتسبه الكتاب في عهد المماليك .

أما أهل الغرب فقد عنوا بهذا الكتاب عناية عظيمة . وليس من الميسور لإحصاء الطباعات أو الترجمات أو الدراسات التي ظفر بها هذا الكتاب عند الغربيين . وسنشير فيما بعد إلى ما كان لهذا الكتاب من تأثير عند الأوروبيين .

مجنون ليلى :

في الأدب العربي :

وهذه القصة مثل للتأثير المتبادل في الآداب . وإذا كان وجود المجنون نفسه موضع شك عند عدد من الباحثين استناداً إلى بعض النقول القديمة التي تشكك في صحة وجوده وتعتبر القصة من وضع الرواة (١) ، واستناداً أيضاً

(١) الأغاني : ص ٣ ج ٢ ط . دار الكتب ١٩٢٨ .

إلى نواح فنية في القصة تتمثل فيما يعترها من اضطراب وتناقض ومبالغات إلا أن الأمر من حيث الثبوت أو عدمه لا يعنيننا هنا. وسواء ثبت وجود المخنون أو لم يثبت فلن قصته معروفة متداولة . وقد شاع أمرها بين العرب. ومنهم انتقلت إلى شعوب أخرى كالفرس والترك .

والقصة في المصادر العربية تلخصها تلخيصاً شديداً في الأسطر القليلة الآتية

نشأ قيس بن الملوح من بنى عامر، وليلى بنت مهدي في بيت ثراء . وكان هو فيما يبدو من قبيلة أرفع شأنًا من قبيلتها . وكان فتى جميلاً أديباً يحفظ أشعار العرب ويكثر من روايتها . وقد أحب قيس ليلي منذ كانا صغيرين يريان البهم . وظل الحب ينمو بينهما . وكان من اليسير أن تمضي الأمور كما يحلو للحبيبين بعدما كبرا لولا أن الفتى غلبه الحب فأنساه ما كان يجب عليه من احترام التقاليد العربية . لقد ضاق قلبه وصدره عن كتمان حبه فباح به شعراً يجري على لسانه . وسمع الناس هذه الأشعار فتناقلوها وأصبحت ليلي وحبا حديث الناس في كل مكان ، وتردد اسمها على الألسنة وفي المنتديات . وأذاع الفتى بلسانه وأشعاره ما كان يجب أن يحفظه ، وعرض حبيبته لما لا يحسن تعريضها له . وعرف الناس جميعاً ما كان من أمرها مع حبيبها . ولهذا ثار أهلها ثورة شديدة على قيس الذي أساء إلى الفتاة وأساء إلى أهلها . وهم يحقون في ثورتهم ، بل إن ليلي نفسها ثارت عليه . وكان من أثر هذا أن رفض أهلها تزويجها له عندما تقدم أهله بخطبونها . وكان قيس بعد هذا الرفض لا يئأس من لقاءها ، ويحتال على ذلك بأساليب كثيرة . فنها أنه كان يأتي حيا في غفلة من أهلها ليلقاها ، ومنها أنه كان يتخذ الرسل بينهم ليعرف أخبارها حين يصعب لقاءها ، ومنها أنه أوفد إليها أمه تستميلها وتشرح لها ما أصاب ولدها من العشق . وكثيراً ما كانت ليلي تعد بالزيارة واللقاء ولكنها مع ذلك لا تفي بما وعدت لأن الظروف لم تكن تعينها . وضاق أهل ليلي بهذا العاشق ، وبمحاولاته المتكررة للقاء حبيبته فآثروا أن يبتعدوا ويرحلوا عن ديارهم . ويهيم العاشق على وجهه حتى يلتقي في أحد الأيام ابن عوف عامل الخليفة على الصدقات ويرجوه أن يكون رسوله عند أهل ليلي وأن يبذل جهده لاصلاح

ما فسد من الأمر ، فيعده ابن عوف . ويظن قيس أن تدخل ابن عوف ، وهو من هو ، سيدنيه من تحقيق أمله . ولكن مهمة ابن عوف تفشل أمام إصرار أبيها على الرفض . وتكون الصدمة شديدة على قيس بحيث تؤثر في عقله . وتواتى العاشق فرصة أخرى فقد أشفق عليه نوفل بن مساحق ، عامل الخليفة بعد ابن عوف ، فذهب في بعض رجاله إلى المهدي أبي ليلى وهو يتصور أنه لمكانته ولمنصبه الرسمي يستطيع أن يلين قناة الأب ويحزحه عن موقفه . ولكنه كان واهماً فإن الأب المحروح في كبرياته المطعون في كرامته بين أهله وقومه رفض أن يغير رأيه ، ولم تخف مكانة نوفل ، واستعد لأسوأ الاحتمالات . وهكذا فشل نوفل بن مساحق في وساطته كما فشل من قبله ابن عوف . ولما يثبث ليلى من حبيبها ، استسلمت لما أرادها أهلها من تزويجها صوناً لسمعتها ، وحرصاً على التقاليد ، ورفعاً لشأن أبيها في أعين القوم . ولما وصل إلى علم قيس نبأ زواجها من ورد طارت البقية الباقية من عقله . وبدأ يضيق بالناس ويضيقون به فكان يفر منهم إلى الصحراء حيث يأنس فيها إلى الوحش . وكان يهيم أحياناً في الصحراء حتى يقطع المسافات الشاسعة فلا يعرف موقعة ولا أين يذهب . ويقال إن الوحوش كانت تألفه وتلتف حوله فقد كان يؤثرها على نفسه ويقدم لها ما يقع في يده من طعام .

وكان لحبه الحيوان لا يطيق أن يراه أسيراً في شبكة الصياد . وكان يسعد لرؤية الظباء لأنه كان يرى فيها صورة حبيبته ، وكان إذا وقع أحدها في شبكة الصياد سارع ليفتديه باذلاً غاية وسعه لاطلاق سراحه . وكان الظبي الأسير الدليل يذكره بحبيبته في أسرها عند أهلها وذلها في زواجها بمن لا تريد وقد نظم فضولى الشاعر التركي شعراً في هذا المعنى (١) .

وكان إذا رجع من الصحراء دار في الأحياء يتسقط أخبار ليلى بعد زواجها ، فكانت الغيرة تستبد به فلا يتصور أن تكون حبيبته لرجل غيره ، ولا أن يكون بينها وبين زوجها ما يكون بين الزوجين .

(١) راجع ص ١٦٩ من الكتاب .

وكانت ليلي بعد زواجها لا تزال على حبها وان كانت لم تخرج على الأصول
المرعية كما تقضى بذلك التقاليد والعرف. وظلت تحتفظ بحبها لحبيبها ،
وباحترامها لزوجها حتى أضناها الأمر في النهاية فسقطت مريضة يزاد مرضها
مع الأيام حتى ماتت .

ولم يطل بقاء قيس بعد موتها فلحقها .

هذا هو تلخيص القصة . ولا نرى ضرورة لمزيد من التفاصيل هنا ، أو
ذكر الروايات وما بينها من اختلاف لأن الرجوع إلى هذه التفاصيل في
المصادر العربية سهل ميسور .

ليلى ومجنون :

في الأدب الفارسي :

من أشهر شعراء الفرس الذين نظموا هذه القصة نظامي الكنجوي
(٥٣٩ - ٦٠٨ هـ) نسبة إلى بلدته كنجه . وترجع شهرة نظامي إلى منظوماته
الخمس التي تعرف باسم «خمس نظامي» (١) . ومن بينها منظومته عن ليلى
والمجنون «ليلى ومجنون» التي يربو عدد أبياتها على ٤٠٠٠ بيت . ومع طول
هذه المنظومة فقد نظمها كما يقول في أقل من أربعة أشهر ، ولو لم تشغله
شواغل كثيرة لكان في مقدوره - حسب كلامه - أن يتمها في أربع
عشرة ليلة .

(١) هذه المنظومات الخمس هي :-

- مخزن الأسرار : في الزهد والتربية الخلقية
- خسرو وشيرين : قصة حب من العهد الساساني .
- ليلى ومجنون : قصة حب عربية الأصل .
- هفت بيكر : من قصص العهد الساساني .
- اسكندر نامه : وفيها حديث عن الاسكندر

وقد حافظ نظامي في منظومته «ليلي ومجنون» على الأصل العربي محافظة كبيرة إلا أنه أضاف إلى الأصل من التفاصيل والمعلومات ما لا نعرف له مصدراً . ونستبعد أن يكون قد اطلع على كثير من المصادر فاختر منها وانتقى ، ولكن الذي نرجحه أن يكون قد وقع على كتاب لم نعرفه بعد جمع تلك المادة التي صاغ منها منظومته .

وهو في منظومته مثلاً يدعى أن المجنون ابن ملك عربي صاحب سطوة وثراء عريض . ولم يكن له ولد يرث ملكه وثورته ، فدعا الله فاستجاب له . والنص العربي لا يذهب إلى هذا الحد في شأن هذا الأب . صحيح أن كتب الأدب تروى أن أباه كانا ثرياً وأن قبيلته كانت مرموقة ولكنها لا تبلغ هذه المبالغة التي نراها في شعر نظامي .

وهو أيضاً يبعد في الخيال حين يتحدث عن حب قيس وليلي .. وكيف نشأ . فهو يزعم أنهما كانا يذهبان إلى المكتب ليتعلما . ويؤكد نظامي فكرة هذا المكتب كأنها حقيقة مقررة ، ويذكر أن القبائل كانت تبعث بأولادها وبناتها إليه لتلقى العلم . وفي هذا المكتب تعرف قيس بزميلته في الدراسة ليلي وبهره حاملها ووقع في حبها .

وفكرة هذا المكتب بما فيه من التعليم المشترك لا تمثل الواقع العربي ولا تتفق مع الرواية العربية . وحقيقة الحال أن الفتي والفتاة كانا صبيين يريان حين تعلق أحدهما بالآخر . ولم يزل حبهما ينمو حتى كبر وكبرا فحجبها أهلها . ويدل على هذا قول قيس :

تعلقت ليلي وهي ذات ذؤابة ولم يبد للأتراب من ثديها حجم
صغيرين نرعى البهم ياليت أننسا إلى اليوم لم نكبر ولم تكبر البهم (١)

فهذا قاطع في أنهما تحابا صغيرين حين كانا يريان .

(١) الأغصان : ص ٢/١١

ويتفق أحمد شوقي مع هذه الرواية العربية في مسرحيته مجنون ليلى
فيقول :

فكم قبله يا ليل في ميعه الصببا وقبل الهوى ليست بذات معاني
أخذنا وأعطينا إذ البهم ترتعي ولذا نحن خلف البهم مستتران
ولم نك ندرى يوم ذلك ما الهوى ولا ما يعود القلب من خفقان(١)

وتبدو مبالغة نظاى على أشدها في قصة قيس مع نوفل بن مساحق
عامل الصدقات الذى كان قد ذهب إلى أهل ليلى محاولا إصلاح ذات البين .
وكان يرجو ، وهو عامل الخليفة وهذه مكانته ، أن تقبل شفاعته في قيس
فيصفو قلب أبيها ويرق لحال المحبين . ومن المرجح طبعاً أنه ، وهو عامل
الخليفة ، قد ذهب في بعض أتباعه إلى أهل ليلى . ولكن نظاى يحول الأمر
إلى حرب بين الطرفين فهذا نوفل قد جمع مائة من رجاله يحارب بهم أهل
ليلى بعد أن رفضت شفاعته ، وهذه الحروب تدور بين الطرفين ، وهذا
نوفل يطلب الإمدادات فتأتيه لترجح كفته وليهزم أهل ليلى .

وهذا التفكير بعيد عن واقع القصة . ويبدو أن العقلية الفارسية التي ألقت
نظم الملاحم لم تتخل عن الشاعر في هذا الموقف .

وفي المنظومة الفارسية تبدو ليلى بعد زواجها عنيدة متكبرة ترفض أن
تمنح زوجها من نفسها ما هو حق لكل زوج ، وتصرح له بأنها لن تحقق له ما يريد
منها ولو أراق دما بسيفه . وفي هذا الموقف من الصلابة والعناد ما يدل
على تمسك ليلى بحبيبها ووفائها له بالروح والجسد . وقد أضنى الشاعر عليها
صورة البطولة ليجعلها جديرة بحب قيس وخليفة بما ناله في سبيلها من عذاب
وتضحيات ، وما أبداه نحوها من وفاء نادر المثال .

إلى هنا يبدو الأمر معقولا ولكن ما لزوم هذا الموقف العنيف الذى

(١) مجنون ليلى : ص ١٠٥ ط . فن الطباعة . القاهرة .

يتخذ المؤلف ليلينغ بالمشهد ذروته حين يسمح لليلي أن تلطم زوجها الطمة شديدة لأنه اقترب منها . لا شك في أن نظامي في هذا الموقف المفتعل ينسب أن هذا السلوك ليس من طبع المرأة العربية وأنه لا يقبل منها في البيئة العربية. هذا إلى أن النصوص العربية قد أجمعت على أن ليلي تحترم زوجها — وإن لم تكن تحبه — لأنه كان يحتملها ، ويحترم عواطفها ، ولا يكرهها على أمر تأباه .

وعلى كل حال فإن الصورة التي يقدمها نظامي لليلي الزوجة لا تتفق مع القصة العربية . وصاحب الأغاني يورد خبراً مؤداه أن المجنون مر يوماً بزوجة ليلي فوقف عليه ، وقد ثارت الغيرة في قلبه . وقال له :

بربك هل ضمنت إليك ليلي قبيل الصبح أو قبلت فاهـا
وهل رفت عليك قرون ليلي رفيف الأقحوانة في ندامـا

فقال له الزوج : اللهم إذ حلفتني فنعم . ولما سمع المجنون إجابة الزوج خر مغشياً عليه . وكان يعض على شفته حتى قطعها (١) .

ولا أظن أن ليلي — وهى الزوجة العاقلة التي تحترم التقاليد وتخضع لها ، وتعرف واجبها في مختلف الظروف كما تدل على ذلك الروايات التي تحدثت عنها — ترفض أن ينال زوجها أدنى ما يناله الزوج وأقله . وهذا يتناقض مع ما حاول نظامي أن يصفه ليلي من بطولة لا محل لها .

ويتحدث عنها أحمد شوقي في مواضع كثيرة من مسرحيته بما يتفق والروايات العربية :—

أراها وإن لم تخط الشبـاب عجوزاً على الرأى لا تغلب
تصون القديم وترعى الميسم وتعطى التقاليد ما توجب (٢)

(١) الأغاني : ص ٢٢٤ .

(٢) مجنون ليلي : ص ٦٦ .

وعندما أراد قيس أن يقبلها ، وكانت قد تزوجت ، رفضت ليلي ، فضايقة رفضها ، واثارت غيرته ، واتهمها بالتحول عن حبه ، فقالت له تخفف من ثورته .

إني أراك أبا المهدي غيرانا
ورد هو الزوج ، فاعلم قيس أن له حقاً على أوديه وسلطاناً
فيقول قيس : إذن تحاببتا ؟

فترد ليلي :

بل أنت تظلمني فأحب سواك القلب إنساناً
ولست بارحة من داره أبداً حنى يسرحني فضلاً وإحساناً
نحن الحرائر إن مال الزمان بنا لم نشك إلا إلى الرحمن بلواناً(١)
وهكذا نرى أن «شوقي» يصف ليلي بالوصف الذي يتفق مع ما وصفته
بها المصادر العربية وما يتفق مع تقاليد امرأة عربية ترضى عهد زوجها وإن
لم تستطع أن تتحكم في قلبها . وقد غابت هذه المعاني عن الشاعر الفارسي .

وهذا مشهد آخر لطيف من مشاهد القصة عند نظامي ، فهو يتفق مع
الرواية العربية في أن قيساً قد هام على وجهه في الصحراء ، وعاش مع
الحيوانات حتى ألفته ، ولكن انظر بعد ذلك إلى ما يقوله نظامي عنه من أنه
لحب الحيوانات له كان إذا سار تبعته الوحوش في صفيين عن يمين وعن
يسار .

ونظامي في منظومته ينسى أنه يتقيد بقصة معروفة فيضيف من عنده
كثيراً من الأبيات في توجيه النص ، والدعوة إلى الفضيلة ، والحث على
الخير ، والتمسك بالمثل والمبادئ القويمة . وكل هذه المعاني من الخشوع
الذي أقحمه نظامي على القصة .

(١) مجنون ليلي : ص ١٠٦ .

ومن الاستطراد عنده أن يخرج من القصة فيدخل في قصة أخرى غيرها لما بينهما من شبه تأكيداً للمعنى . فمن ذلك أنه لما ذكر احسان قيس للوحوش وجهه لها ، وجبها له حتى كانت تلازمه استطراد إلى قصة أخرى عن أحد ملوك مرو جاء بها من عنده . وكان عند هذا الملك مجموعة من الكلاب الجوارح يرى إليها أعداءه فتنهشهم . وكان من بين أفراد حاشيته شاب ذكى توقع أن يصيبه ذات يوم ما أصاب غيره من غدر الملك وأن يجرى عليه ماجرى عليهم مع هذه الكلاب ، فكان يتودد إليها ، ويقدم إليها الطعام ، ويلطفها ، وينفق جانباً من وقته في ملاعبتها حتى ألفتها وأحبته . وجاء اليوم الذى توقعه الفتى ، فغدر به الملك ، ورماه إلى الكلاب التى اقتربت منه تهز ذبولها وتدور حوله فرحاً به . فلما أصبح الملك ، وعلم أن الكلاب لم تنهشه ولم تؤذه عجب للأمر ، وسأل عن السبب ، وعزف أن الكلاب وفت لصاحبها بينما غدر هو بأصحابه ، وندم على ما كان منه ، ولم يعد بعد ذلك إلى فعلته تلك . والقصة بطبيعة الحال قصة أخلاقية استطراد إليها الشاعر . ولكنها مما لا يدخل في القصة . وحشوها على هذا النحو يفسد عملاً أدبياً يراد في حوادثه التتابع والتسلل .

ونظامى كذلك ينسى أن القصة التى ينظمها عربية في حوادثها وفى بيتها . وهو لهذا يجعل لقاء قيس وليلى فى احدى الحدائق إبان الربيع . ويصف الورود والزهور ، والطيور المغردة والبلبل الهيمان .. الخ وصفاً يخرجها عن البيتة .

وفى الفصل الذى نظمه الشاعر بعنوان ذهاب ليلى للنزهة فى البستان لم يترك نوعاً من أنواع الزهر والشجر المعروف إلا ذكره كأن هذا البستان جنة الله فى الأرض وليس قطعة من الصحراء ؛ ففيه من الزهور الورد واللعل (شقائق النعمان) والبنفسج والنيلوفر والسنبل والترجس والنسرین والسوسن، وفيه من الشجر السرو والتخيل وغير ذلك من الزروع الخضراء .

وفيه من الطيور البلبل ، الدراج ، اليمام . ولم تكن ليلى — كما يقول الشاعر — تقصد ذلك البستان للاستمتاع بكل هذا الجمال ولكن لتلقى فيه حبيبها دون أن تقع عليها عين أو يراها شخص من البادية (١) . ويخطئ نظامى هنا مرة أخرى فكيف يكون البستان بهذا الوصف من الجمال — إذا صح وجوده أصلاً — ثم لا يكون منتجعا للناس كلهم ؟ وكيف يتوفر لها الأمن والطمأنينة في مكان رائع كهذا تتطلع إليه الانظار ؟ ..

ونظامى لنسيانه الحقيقة في وصف الصحراء يجرى على لسان قيس في غزله بليلى من الأوصاف والتشبيهات مالا يعرفه البدوى كالبلبل الهاشم بين الورود ، ونرجس العيون ، وتفاح الدقن ، رمان الصدر .. الخ .. ثم هو فوق كل هذا يصبغ القصة صبغة صوفية لوجود لها في القصة العربية فكان خروج المحنون إلى الصحراء — في نظر نظامى — تجرداً من الدنيا وتحرراً من اللذات .

ويضيف نظامى في ختام منظومته قصة زياد — صديق قيس — وكان هو الآخر عاشقاً فاشلاً لم يظفر بابنة عمه . ويذكر الشاعر عن هذا العاشق الفاشل أنه رأى في نومه ذات ليلة أنه يعيش مع حبيبته في روضة من رياض الجنة . ويصف الشاعر هذه الروضة وما فيها من جمال ونعيم ومتعة ، كأنه يريد أن يقول في ختام المنظومة — للعبرة والعظة — إن أولئك الذين زهدوا في الدنيا وتحرروا فيها من شهوات النفس سيجدون في الآخرة ما هو خير وأبقى .

ولم تبلغ منظومة ليلى والمحنون لنظامى في القيمة الفنية مابلغته منظومات أخرى له مثل خسرو وشيرين . ويمكن إرجاع السبب في ذلك إلى السرعة التي نظم بها ليلى والمحنون (١) .

(١) ليلى ومحنون : ط ارمغان . طهران ١٣١٣ . ص ٩٦ «رفتن ليلى بهاشاي بوستان»

(٢) لزيادة التفاصيل راجع في غير النص الفارسي :

ليلى والمحنون : محمد غنيمي هلال .

نظامى الكنجوى : عبد النعيم حسنين .

ليلى ومجنون :

في الأدب التركي :

أشهر المنظومات التي عرفت في الأدب التركي عن هذا الموضوع منظومة فضولى . ويعد فضولى قمة عالية في الأدب التركي . واسمه محمد بن سليمان . أما فضولى فاسمه الشعرى . ولد فضولى في العراق ، وقضى حياته في مدينة بغداد وكانت بلاغته في العربية والفارسية لا تقل عن بلاغته في التركية . وقد طار صيته إلى الأتراك الغربيين في القسطنطينية . وبلغ أمره مسامع السلطان سليمان فأكرمه ورتب له معاشاً منتظماً . ويستخدم فضولى في أشعاره التركية الآذرية (آذربيجانية) وهى لهجة قريبة من لهجة أترك القسطنطينية . والمنظومتان اللتان خلدتا ذكره هما ديوانه ، وليلى ومجنون . ويختلف المؤرخون في تاريخ وفاته بين سنتى ٩٦٣ هـ أو ٩٧٠ . ولم يكن في حياته ما يشغله عن الأدب وقول الشعر .

نظم فضولى قصته على وزن الهزج كما فعل نظامى . ولغته التركية متأثرة إلى حد بعيد بالفارسية ، فالألفاظ والتعبيرات الفارسية كثيرة . وهو يكثر من استخدام الإضافة الفارسية . وهذه كلها ظواهر تشيع في الأدب التركي وكان الشاعر يكثر من استخدام هذه الألفاظ والتعبيرات العربية والفارسية تمكنه في هاتين اللغتين . ومن هنا يمكن أن نقول إن اللغة السائدة في الأدب التركي وقتذاك كانت لغة اسلامية عامة تتعاون فيها التركية والفارسية والعربية .

كتب فضولى منظومته عن ليلى والمجنون في الفترة الأخيرة من حياته . وهو يشير في مقدمة المنظومة إلى أنه أتمها سنة ٩٦٣/١٥٥٦م . وربما كانت هذه سنة وفاته .

ويصرح فضولى بأن أصدقاءه حثوه على أن ينظم قصة ليلى ومجنون ليكون أول من بدأ بنظمها في اللغة التركية . ويبدو أن فضولى وأصدقاءه

هؤلاء لم يكونوا قد سمعوا شيئاً عن الشعراء الذين نظموا قبله من أمثال
شاهدى الذى نظمها فى ستة آلاف بيت سنة ٨٨٣ هـ / ١٤٧٨ م أى قبل
فضولى بثمانين عاماً ، والشاعر حمدى ، وعلى شير نوائى الذى نظم القصة
فى التركية الشرقية (الچغتائية) قبله بأكثر من سبعين عاماً .

وتعتبر منظومة فضولى جواباً لمنظومة نظامى . والجواب كلمة
اصطلاحية شاعت بين الترك والفرس ، يقصد بها أن ينظم الشاعر المتأخر
فى نفس الموضوع الذى نظم فيه الشاعر المتقدم وعلى نفس الوزن . ومع
أن صاحب الجواب يرى لإثبات براعته وقدرته أن يقدم عملاً مائلاً للعمل
السابق بحيث يصعب المفاضلة بينهما إلا أن هذا يعد عندهم الحد الأدنى لأن
لأن فيه معنى التساوى لا معنى التفوق . والشاعر المحيد يريد أن يتفوق ويمتاز
بأن يتجاوز المستوى الفنى الذى بلغه الشاعر المتقدم . وتبلغ منظومة فضولى
حوالى ٣٤٠٠ بيت . وتعتبر أجمل المثنويات التى نظمت بالتركية . وليس
هناك ما يفوقها .

ولا يضيف فضولى جديداً من عنده على منظومة نظامى وإن كان يجرى
فيها تعديلات طفيفة .

ونظرة فضولى إلى ليلى نظرة أعمق وفهم لها أدق ، فهو لا يعتبرها
بطلة كما فعل نظامى ولكنه يصورها فتاة تتقلب فيما تتقلب فيه الفتاة من
أحوال نفسية كالفرح ، والحزن ، والحب ، وهذه العناية النفسية بشخصيتها
جعل صورتها حية أخاذة .

وكما اختلفت صورة ليلى عند الشعراء فكذلك اختلفت صورة المحنون .
نظامى يراه رجلاً متشائماً ، يائساً من نفسه ومن الناس ، بينما يرفعه فضولى
إلى درجة عالية فى التصوف حين يعتبره انساناً كاملاً (ذات كامل) .

وهذا يدعونا إلى الإشارة أيضاً إلى أن فضولى قد حمل القصة من المعانى الصوفية شيئاً كثيراً لاحتتمله ، فهو يجعل من ذلك الحب البشرى بين قيس وليلي رمزاً للحب الإلهى ، فقصة هذا الحب عنده تنتقل من معناها الإنسانى لتصبح موضوعاً مجازياً للوصول به إلى فكرة أخرى تصوفية أرفع وأسمى .

وفضولى أقل من نظامى فى الاستطراء وفى تعرضه لأحداث القصة وإقحام الموضوعات البعيدة عنها .

وقد وقع فضولى فيما وقع فيه نظامى فنسى هو الآخر البيئة العربية الصحراوية التى تجرى فيها أحداث القصة ، فهو مثلاً يصف السحابة فى الربيع بأنها ترمى البراعم فى الحديقة بأحجار من برد ، ويتحدث عن رياح الشتاء العنيفة التى تضرب الحديقة بالنبال ، والرياح ببرودتها القاسية تحول الماء إلى ثلوج .

* * *

ويصف فضولى فى منظومته المحنون وقد رأى غزالاً يقع فى شبكة الصيد ، فس هذا المنظر أوتار قلبه لأن عينيه ذكرتاه بعينى ليلي . وكان يراقب هذا المسكين وهو أسير شبكة الصيد فلا يطيق الوقوف ساكناً ، فيتقدم من الصيد ليرحم هذا الحيوان البائس ، ويأخذ فى ملاطفته والتوسل إليه . ولكن التوسل والتلطف لا يجدى مع الصيد شيئاً فيأخذ فى التهديد والتوعد إذا ارتكب جريمة وأقدم على ذبح الغزال . ولكن الصيد يرفض التهديد كما رفض الرجاء . وكيف يقبل الصيد ويضيق من يده رزقه ورزق عياله . ويقدم المحنون إلى الصيد ما يعوضه عنه حتى يقبل أخيراً إطلاق سراحه فيقفز الغزال من الشبكة فى غاية السعادة لا يصدق بالنجاة . فيناديه قيس ، ويتحدث بحمالة ، ويدعوه ان يحل معه فى مأواه ، وأن يشركه مقامه ، ويكون له أنيساً ورفيقاً . فلما أحس الغزال الأمان قبل دعوته . وكان

يقيم معه إذا أقام ويخرج معه إلى الصحراء إذا خرج (١) .

ومما يصور إمعان فضولى في الفكرة الصوفية هذه الأبيات التي يقول فيها : أنا شمع ليل فراق الحبيب وقد صارت أياى سوداء محرقة (٢) . أحرقني جفاء العالم فلا راحة لي إلا بالموت (٣) . لاني شعاع في برج الأضواء ولا يحجب هذا الشعاع إلا جسدى فهو الحجاب (٤) . يارب الحقنى بعالم الفناء لأن طريق الحق هو طريق الفناء . (٥) وكان دعاؤه طاهراً فأجيب إلى ما طلب وفي الحال تغير مزاجه (٦) . ووصل ضعف جسمه إلى المقام وفي جسمه في الفراش (٧) . ومن علامات تحوله إلى عالم الفناء أن نقص ضوء جماله في العروق كالورد يذبل إذا جف ماؤه (٨) . وعندما ظهرت علامات تحوله إلى طريق الفناء ارتفعت راية السلامة (٩) .

المقامات :

المقامة في الاصطلاح فن من فنون النثر الأدبي . وهى في حقيقتها عرض لمهارة المؤلف اللغوية في قالب قصصى تغلب عليه روح الفكاهة . والجديد هنا في هذه المقامات هو القالب الذى يعرض فيه المؤلف ثروته اللغوية . أما

(١) كورديكه بر آجى دام قورمش داميئة غزالر يوز اورمش والأبيات بعده .

(٢) من شع شب فراق يه سارم

(٣) ياندردى بنى جفائى عالم

(٤) برتو برجنسده آتيايم

(٥) يارب بنى ايت فننايه ملحق

(٦) باك ايدى دعاسى ايتلى تائير

(٧) ضعف تى اول مقامه يتلى

(٨) اكسلى عرقسده حسن تاي

(٩) رفع اوللى علامته سلامت

سوزان وسياه روزكارم

دكلنزم اولينجه بردم

ييلدمكه وجود ايمش حجابم

كيم راه فنا ايمش ره حق

فى الحال مزاجى اوللى تفيير

كيم بستر اينجده جسمى يتلى

بركل كوى كيم كه كيده كلاني

فورتينه كورلى جوق علامت

هذه الثروة اللغوية التي هي مادة المقامات الأساسية فقد غنى بها قبل أصحاب المقامات كثير من علماء اللغة الذين تركوا بعدهم من المؤلفات في اللغة قدرا عظيما كان بلا شك المصدر الأول لمؤلفي هذه المقامات . ومن هؤلاء اللغويين المبرد ، ابن دريد ، عبد الرحمن الهمداني ، ابو علي القالي ، ابن فارس ... الخ . والمقامات في حقيقتها عمل لغوي ، وهي في باب التصانيف اللغوية أدخل . وهذا القالب الجديد الذي تتصف به المقامة يقوم على سرد قصة ساذجة يتخفى بطلها ثم ينكشف أمره بعد قليل لصفات معينة فيه لا تختلف من قصة إلى أخرى . وتنحصر صفات هذا البطل في البراعة اللغوية والمهارة في الاحتيال على الناس طلبا للرزق . وشخصية هذا البطل تتكرر في كل مقامة بنفس الصورة فهي شخصية جامدة لا تغير فيها ولا تبديل . وما في في هذه المقامات من الجدة في العرض اللغوي لا يكفى لأن يجعل منها فنا أدبيا .

وأشهر من عرف بهذا اللون من العرض اللغوي بديع الزمان الهمداني وهو أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى بن سعيد الهمداني الشهير ببديع الزمان .

ولد بديع الزمان في سنة ٣٥٨ هـ في همدان التي نال فيها القسط الأول من التحصيل . وكان أستاذه فيها ابن فارس ، ثم طاف ببلاد كثيرة من العالم الاسلامي إلى أن توفي بهراه سنة ٣٩٨ هـ . وفي نيسابور إحدى المدن التي نزلها وأقام بها لقي أبا بكر الخوارزمي (١) وهو في ذروة شهرته وقامت بينهما مساجلات أدبية كانت كما يقول الثعالبي «سببا لهبوب ربح الهمداني وعلو أمره وبعد صيته» (٢) .

ويبدو أن بديع الزمان كان قد التقط بدور هذا اللون اللغوي الذي الذي عرف عنه باسم المقامات ممن سبقوه من اللغويين . ويذكر الحصري

(١) هو أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي الكاتب الشاعر المتوفى سنة ٣٨٣ هـ . وكان من أئمة اللغة . وخاله محمد بن جرير الطبري صاحب التاريخ المعروف .
(٢) يتيمة الدهر : ٢٥٧/٤ ط . حجازي القاهرة .

في زهر الآداب أنه اقتدى في هذا بابن دريد . (١) وينقل عنه ياقوت الحموي هذا الرأي فيقول «ولما رأى أبا بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدى أغرب بأربعين حديثاً وذكر أنه استنبطها من ينايع صدره وانتخبها من معادن فكره وأبدأها للأبصار والبصائر وأهداها إلى الأفكار والضائير في معارض حوشية وألفاظ عنجهية فجاء أكثرها تنبؤ عن قبوله الطباع ولا ترفع له حجب الأسماع عارضه بأربعائه مقالة في الكدية تذوب ظرفاً وتقطر حسناً (٢) . ولكن الأمر في هذا الموضوع يحتاج إلى التحقيق لأن كتاب ابن دريد الذي يتضمن هذه الأحاديث الأربعين لم يرد إلينا . ومن هنا يصعب علينا أن نحكم بصحة ما ذهب إليه الحصري ويشير بروكلمان إلى أن الخوارزمي قد يكون هو الأسبق إلى هذا الفن اللغوي (٣) . ويقال كذلك إنه اقتبس هذا الأسلوب في العرض اللغوي من أستاذه ابن فارس (٤) .

ولا يصح في ذكر مصادر المقامات أن أتجاوز أبا. دلف الخزرجي الينبوعى . ومن الانصاف أن أقف عنده باعتباره كما أشرت مصدراً مهماً من مصادر بديع الزمان وغيره ممن ألفوا المقامات . وأبو دلف هذا كما يترجم له الثعالبي «كان شاعراً كثير الملح والظرف مشحواً بالمديّة في الكدية خنق التسعين في الإطراب والاعتراب .» وكان أبو دلف يتردد على حضرة الصباح ويطلب المقام عنده فيفيد من عطاياه وتوصياته التي كان يحملها معه في أسفاره فتفتح أمامه أبواب الحكام وتيسر له قضاء الحاجات . وكان

-
- (١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدى . ولد بالبصرة سنة ٢٢٣ وتنفق في بلاد كثيرة ، وأقام ببغداد إلى أن توفي سنة ٣٢١ هـ ويعد كتابه الجهرة في اللغة أهم مؤلفاته .
(٢) معجم الأدباء : ١٧٠/٢ ط أحمد فريد رفاعي
(٣) بروكلمان : تاريخ الأدب العربى ١١٢/٢ ترجمة عبد الحليم النجار ط المعارف بالقاهرة ١٩٦١ .

(٤) هو أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرزازي من أئمة اللغة . كانت له رسائل كتبها على النمط الذي تألق به ذلك في المقامات . ومن أهم مؤلفاته المجلد في اللغة ، والصاحي في فقه الزمان المسمى بالصاحب بن عباد . ومن أهم مؤلفاته المجلد في اللغة ، والصاحي في فقه اللغة وقد نسب إلى الصاحب بن عباد المتوفى سنة ٣٨٥ هـ أما ابن فارس فقد توفي سنة ٣٩٠ هـ .

أبو دلف على علم واسع بأخبار المكدين وفنون حرفهم وطرائق احتياهم . وله فى هذا الموضوع قصيدة مشهورة مطولة تعرف بالقصيدة الساسانية اختار منها الثعالبي قدرا كبيرا أورده فى كتابه (١) . والساسانيون هنا هم قوم من العيارين والشاطر وهم أصحاب حيل ونوادير . ولهم فى مجال عملهم اصطلاحات والفاظ من ابتكارهم خاصة بهم . وأبو دلف يتحدث عن هؤلاء الساسانيين (٢) ويذكر كثيرا من أحوالهم وآرائهم وأساليب احتياهم على الناس . ونشير الى هذا فى موضع لاحق من هذا الفصل عندما نتحدث عن الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله هذه المقامات .

ويقال إن مقامات بديع الزمان بلغت أربعائة مقامة أو مقالة كما يسميها ياقوت . ومن المرجح أن فى هذا العدد ميلا واضحا إلى المبالغة لأن ما وصلنا منها فعلا لا يتجاوز إحدى وخمسين مقامة . ويدور معظم هذه المقامات حول موضوع واحد هو الكدية وأساليب المكدين .

ورأى مقامات بديع الزمان عيسى بن هشام ، وبطلها أبو الفتح الاسكندري وهما شخصيتان خياليتان من اختراع بديع الزمان . يقول الحريري عنها «وكلاهما مجهول لا يعرف ونكرة لا تعرف» (٣) ، إلا أن ياقوتا الحموى يدعى أن عيسى بن هشام هذا كان إخباريا (٤) . ولم يرد ما يؤيد هذا فى مصدر آخر .

(١) البيهقي : ٢/٣٥٤ .

(٢) قد يكون المراد بهذه التسمية التعبير عن القوم الذين يذلون بعد العز كالساسانيين . والمقصود هنا بطبيعة الحال ملوك الساسانيين الذين دالت دولتهم وذهب عزهم بعد الفتح الاسلامي . ولكنى أرجح أن يكون مقصودهم بالتسمية هو الفخر بانفسهم . ولهم فى الاعتداد بانفسهم أقوال تؤيد هذا فيما بعد ، فهم يرون أنهم أفضل الناس وأن حرفتهم أفضل الحرف . ولم يجدوا خيرا من الساسانيين وملوكهم يشبهون انفسهم بهم لما كان للساسانيين من الملك والعز .

(٣) مقدمة مقامات الحريري ص ٥ ط أولى مصر ١٣٢٦ هـ

(٤) معجم الأدباء : ١٦١/٢ .

وأبو الفتح الاسكندر بطل هذه الروايات عالم لغوى بارع ، وشحاذ لطيف يستهوى الناس بما لديه من بضاعة لغوية ، وقدرة على التخفى ، ومهارة في انتزاع الدرهم والدينار من مستمعيه . وهو كما قيل عنه أشحد رجل ببغداد (١) . ومن صفاته أنه رجل الفصاحة يدعوها فتحيه ، والبلاغة يأمرها فتطيعه (٢) . وهو رجل عجيب يظهر للناس في كل مكان حتى في البحر يتخفى في السفينة بين السفر . رجل يتلون بكل لون ويلبس لكل حالة لبوسها وهو كما يقول عن نفسه « ينبوع العجائب وله في الاحتيال مراتب ، وهو في الحق سنام وفي الباطل غارب يغتدى في الدير قسيسا وفي المسجد راهب . »

والمقامات عموما تفقد الطلاوة والجددة بعد أن يقرأ القارئ منها عددا محدودا ، فالقصة ساذجة ، وشخصية بطلها جامدة ، والموضوع الذي يدور حوله أغلب هذه المقامات في الكدية وأساليب المكدين مكرر وممل . ولكن حين ينتقل المؤلف من هذا الموضوع إلى موضوعات أخرى — وقليل ما يفعل — نرى شيئا جديدا يخرج بنا عن دائرة الملل . من ذلك مثلا المقامة المارستانية . وفي هذه المقامة موضوع جديد . وبطل المقامة هذه المرة أحد المحانين الذي يدحض آراء المعتزلة في الاختيار فيقول في هجومه عليهم وعلى آرائهم : « وتقولون خير فاختار . كلا فإن المختار لا يبيع بطنه ، ولا يفقأ عينه ، ولا يرمى من حلق ابنه . فهل الإكراه إلا ما تراه » . والموضوع كما نرى جديد مشوق يبتعد عن النمط المكرر في المقامات .

ومن المقامات التي يخرج فيها بديع الزمان عن دائرة التسول والمتسولين المقامة المضيرية . ويروى فيها أبو الفتح قصته مع أحد تجار بغداد . وبطل المقامة في الحقيقة هو التاجر البغدادي وليس أبا الفتح . وكان هذا التاجر قد دعا أبا الفتح إلى مضيرة ولكنه كان ثرثاراً فظل يتحدث عن امراته ومهارتها

(١) المقامة الدينارية .

(٢) المقامة المارستانية .

فى إعداد الطعام ، ونشاطها فى تنظيم البيت . وإذا فرغ من الحديث عن إمراته انتقل إلى الحديث عن الحى الذى يسكنه والبيت الذى يقيم به ، والأثاث الذى يستخدمه . ولم يترك صغيرة ولا كبيرة فى بيته إلا يتحدث عنها حديثاً لغوياً أخذاً . ولم يفته أن يتحدث عن باب الدار كيف صنع ومن أى خشب اتخذ ، حتى المرحاض كان له أيضاً نصيب فى الحديث كيف اهتم ببنائه واعتنى بنظافته إلى حد أن الضيف يتمنى أن يأكل فيه . وعندما بلغت ثرثرة المضيف هذا المبلغ لم يطق أبو الفتح صبراً فإنه مذهب مع هذا التاجر إلى بيته ليأخذ عنه اللغة أو لسمع هذه الثرثرة ، ولكن كانت المضيرة همه وغايته . وامتد الوقت وطال الكلام ولم يبد للمضيرة أثر فى الأفق فآثر الخروج وفضل الحرب .

ومن المقامات الجيدة أيضاً التى تبعد عن سماجة الكدية والمكدين وتكرار المعانى والأفكار المقامة العراقية . وهى حديث نقدى فى الشعر لا يعد من قبيل الدراسة الفنية إلا أنه لون من ألوان الألغاز الأدبية التى يمكن أن يسمر بها الناس فى مجالسهم . ومن أمثلة هذا قوله ؛ هل قالت العرب بيتاً لا يمكن حله ؟ وأى بيت لا يرقأ دمه ؟ وأى بيت يثقل وقعه ؟ وأى بيت لا يمكن لمسه ؟ وأى بيت يسهل عكسه ؟ ... الخ هذه الألغاز الأدبية الطريفة .

والمقامة الوصية هى الأخرى طريفة فى بيان فوائد البخل ومضار الكرم من وجهة نظر أبى الفتح الاسكندرى طبعاً ؛ فهو يجهز ولده للتجارة ويوصيه قبل السفر بجملة من الوصايا من واقع تجاربه فى عالم الكدية ومعرفته بقيمة المال . يقول منها : «لا آمن عليك لصين أحدهما الكرم واسم الآخر القرم . فإياك وإياهما . إن الكرم أسرع فى المال من السوس . وإن القرم أشأم من البسوس» . ويختم وصيته بقوله : «ثم كن مع الناس كلاعب الشطرنج خذ كل ما معهم واحفظ كل ما معك ..»

وفى المقامة الصيمرية نصيحة للإنسان ليأخذ الحذر من الناس ويترك الثقة بالإخوان الأندال السفلى الذين ينكرون حق الصداقة والعشرة إذا تقلب الزمان وضاعت النعمة .

* * *

هذا عن بديع الزمان ومقاماته . أما الحريرى فهو أيضاً من أعلام هذا الفن اللغوى . وله فى هذا المجال خمسون مقامة . ولد الحريرى بالبصرة ٤٤٦هـ وتوفى سنة ٥١٦هـ أى بعد بديع الزمان بأكثر من قرن . وكان الحريرى كما يقول ابن خلكان «أحد أئمة عصره ورزق الخطوة التامة فى عمل المقامات واشتملت على شىء كثير من كلام العرب من لغاتها وأمثالها ورموز أسرار كلامها . ومن عرفها حق المعرفة استدلل بها على فضل هذا الرجل وكثرة اطلاعه وغزارة مادته » (١).

ويذكر الحريرى فى سبب تأليفه هذه المقامات التى يتلو فيها تلو البديع أنه أطاع دعوة الوزير على بن صدقة المتوفى سنة ٥٢٢هـ — أحد وزراء الخليفة المسترشد بالله — الذى كان قد اطلع على المقامة الحرامية أولى مقاماته فأعجبته وأشار عليه أن يضم إليها غيرها فأتمها خمسين مقامة . وإلى هذا الوزير يشير الحريرى فى مقدمة مقاماته «فأشار من أشارته حكم وطاعته غم إلى أن إلى أن أنشئ مقامات أتلو فيها تلو البديع » (٢). وجعل عددها خمسين مقامة تحتوى على جد القول وهزله ورقيق اللفظ وجزله ... الخ (٣) .

ويبدو من مقدمة الحريرى أن انشاء مثل هذه المقامات بما فيها من الهزل والأضحاح كان موضع انتقاد عند من يريدون الجد ويفضلون اتباع الشرع . ويبدو أيضاً أن الانتقاد كان قد ترايد إلى حد

(١) ابن خلكان : ٢٢٧/٣ القاهرة ١٩٤٨ .

(٢) مقدمة الحريرى : ص ٥ .

(٣) نفسه : ص ٦ .

التأثيم . ويدافع الحريري عن نفسه في هذا الموقف دفاعاً طيباً فيقول كيف يعترضون على تأليف المقامات مع أننا لم نسمع أحداً اعترض على من ألفوا القصص والحكايات على ألسنة العجماوات والجمادات ولم نسمع بمن بنا سمعه عن تلك الحكايات أو أتم روايتها في وقت من الأوقات . ويذكر الحريري هذه المقامات بما فيها من الملح والطرائف بغية التنبيه لا التمويه وقصد التهذيب لا الأكاذيب (١). وهي في نظره مادة للتربية والتعليم .

وبطل مقامات الحريري هو أبو زيد السروجي . كان شيخاً فصيح الكلام ، حسن العبارة ، سمعه الحريري وهو في المسجد يبنّي حراماً فاعجب به وأنشأ المقامة الحرامية وعزاها إلى أبي زيد المذكور . وكانت أولى مقاماته . ويبدو من رواية ابن خلكان أن أبا زيد هذا هو المطهر بن سلام . وكان نحوياً بصرياً صاحب الحريري واشتغل عليه بالبصرة وروى عنه . ويتابع ابن خلكان كلامه فيقول : «وروى القاضي أبو الفتح محمد بن أحمد بن المندائي الواسطي (٢) عنه ملحّة الأعراب للحريري » وذكر أنه — أي ابن المندائي — سمعها منه من أبي زيد عن الحريري وقال : «قدم علينا ، يقصد أبا زيد ، في واسط سنة ٥٣٨ هـ فسمعنا منه » (٣) .

أما الراوي وهو الحارث بن همام فإنما عني به المؤلف نفسه . هكذا هكذا يقول ابن خلكان بناء على ما اطلع عليه في بعض شروح المقامات (٤)

* * *

قلنا من قبل إن المقامات فن في العرض اللغوي . وهي من المصنفات اللغوية التي اعتمد أصحابها على مصنفات اللغويين قبلهم . وقد أشرنا من

(١) مقدمة الحريري : ص ٩ .

(٢) ابن المندائي هو أبو الفتح محمد بن أبي العباس أحمد بن بختيار الواسطي المعروف بابن المندائي وقد أخذ عنه جماعة من الأعيان كالحافظ أبي بكر الحازمي وغيره ، ولد سنة ٥١٧ بواسط وتوفي به سنة ٦٠٥ .

(٣) ابن خلكان : ٢٢٨/٣ .

(٤) يورد ابن خلكان قصة تشكك في صحة نسبة هذه المقامات إلى الحريري . وهي قصة ضعيفة لا يعول عليها ٢٢٩/٣ .

قبل إلى أساتذة بديع الزمان الذين أخذ عنهم وتعلم عليهم كابن فارس وابن دريد وأنه التمس أصول هذا الأسلوب في العرض اللغوي عند من تقدموه .

وقد يكفي هنا أن نذكر مثالا يبين كيف كان أصحاب المقامات يعتمدون في المادة اللغوية التي يضمنونها مقاماتهم على كتب اللغويين الذين سبقوهم . انظر مثلا المقامة الحمدانية تر فيها مجلساً من مجالس سيف الدولة بن حمدان الذي يعرض على الحاضرين فرساً ويطلب اليهم أن يصفوه ، وأيهم أحسن صفته جعله صلاته . ويبذل الحاضرون جهدهم ويقدمون ما عندهم إلى أن يدخل أبو الفتح الاسكندري في ملابسه الرثة وهيئته الزرية فيشتبك هو أيضاً في وصف الفرس . وكان لابد أن يفوقهم في الوصف وأن يفوز هو طبعاً بالفرس . المهم هنا تلك الأوصاف التي أوردها في وصف الفرس ، فكان مما قاله مثلاً : هو طويل الأذنين ، قليل الاثنين ، واسع المراث ، لين الثلاث غليظ الأكرع ، غامض الأربع ، شديد النفس ، لطيف الخمس ، ضيق القلت ، رقيق الست ، حديد السمع ، غليظ السبع ، دقيق اللسان ، عريض الثمان ، مديد الضلع ، قصير التسع ، واسع الشجر ، بعيد العشر .. الخ .. هذه الأوصاف التي حيرت الحاضرين في فهمها حتى جعلت عيسى بن هشام يتبع أبا الفتح بعد خروجه من المجلس ويعد باهدائه ما يليق بهذا الفرس من خلعة إذا فسر له ما وصف . وأخذ أبو الفتح يفسر له معاني هذه الأعداد التي ذكرها في صفات الفرس كقوله : قليل الاثنين ، لين الثلاث ، غامض الأربع ، لطيف الخمس ، رقيق الست ، غليظ السبع ، عريض الثمان ، قصير التسع ، بعيد العشر على نحو ماورد بالمقامة .

وهذه الأوصاف التي وردت بالمقامة نجدها في كتب اللغة . ولم يأت مؤلف المقامة بشيء من عنده فيها . ولا غرابة في أن ينال الفرس من العرب هذه العناية اللغوية . ويكفي هنا أن أحيل إلى قصيدة أبي صفوان الأسدي التي

وردت في الجزء الثاني من الأملى لأبي على القالى (١) . وفي هذا ما يؤيد رأينا في أن صاحب المقامات كان يردد في هذه المقامة من محفوظه أو ينقل مما لديه في الكتب والأوراق ، وأنه لم يأت بشيء من عنده. ومطلع قصيدة أبي صفوان :

نأت دار ليلي وشط المزار فعينك ماتطعمان الكرى
يقول فيها يصف الفرس :

فذلك وقد اغتدى في الصباح	بأجرد كالسيد عبل الشوى
لله كفل أيد مشرف	وأعمدة لا تشكى الوجى
وأذن مؤلة حشيرة	وشدق رحاب وجوف هوا
ولحيان مدا إلى منخـر	رحيب وعوج طوال انلطا
له تسعة طلن من بعد أن	قصرن له تسعة في الشوى
وسبع عرين وسبع كسين	وخمس رواء وخمس ظما
وسبع قرين وسبع بعـد	ن منه فما فيه عيب يرى
وتسع غلاظ وسبع رقاق	وصهوة عير ومتن خطا
حديد الثمان عريض الثمان	شديد الصفاق شديد المطا

ولا ضرورة هنا للإفاضة بعد هذا ولا لشرح هذه الأوصاف التي وردت في القصيدة ، وقد فسرنا ابن الأعرابي في الأملى فليرجع إليها من يشاء (٢) وغنى عن البيان أن كتب اللغة تمتلئ بأمثلة أخرى كثيرة . وإنما أردت فقط أن أدلل بهذا المثل على أن ما قدمه أصحاب المقامات من المادة اللغوية كان في كثير منه نقلا مما جاء في كتب اللغويين . ولم يقف التقليد عند أصحاب

(١) ولد أبو على القالى سنة ٢٨٨ هـ . وكان مولده بمنازجرد ويسبونه إلى قال قلا من أعمال أرمينية لأنه لما دخل بغداد كان في رفقه من أهلها فلسب بهم . ويسبونه أيضاً البغدادى لطول إقامته فيها . ثم استدعاه الخليفة عبد الرحمن الناصر إلى الأندلس بعد أن ذاع صيته في المشرق . وتوفي القالى بقرطبة سنة ٣٥٦ هـ .

(٢) الأملى : ٢٣٧/٢ - ٢٤٨ . ط دار الكتب ١٩٢٦

المقامات، وحدهم بل امتد إلى منتقديهم أيضاً . وكما انتقد البكري (١) على أبي على فيما سماه التنبيه على أوهام أبي على في أماليه فعل ذلك أيضاً ابن الخشاب البغدادي في انتقاده على الحريري .

ويصرح الحريري في المقامة الوبرية بالغرض اللغوي من إنشاء هذه المقامات فيقول : حكى الحرث بن الهمام قال : ملت في ريق زماني الذي غبر إلى مجاورة أهل الوبر لأخذ أخذ نفوسهم الأبية وألستهم العربية .

وتبدو الصناعة اللغوية واضحة في المقامة الطيبية من مقامات الحريري ففيها مجموعة من الألفاظ تقوم على التورية في استخدام الألفاظ. والتورية كما هو معلوم أن يذكر لفظ له معنيان أولهما قريب يتبادر إلى الذهن ولكنه غير مقصود وثانيهما بعيد لا يتبادر إلى الذهن ولكنه هو المقصود ليكون في هذا إخفاء للمعنى المقصود بحيث لا يفهمه إلا من أحسن ذهنه وأسعفته ثروته اللغوية . ومن أمثلة ذلك قوله في تلك المقامة : أيجوز أن يؤم الرجال مقنع نعم ويؤمهم مدرع (والمقنع من لبس القناع وهؤلاء هم النسوة وهذا هو المعنى القريب ولا تصح إمامة المرأة على هذا المعنى بخلاف المقنع لابس القناع أو المدرع لا بس المدرع فلمامتهما جائزة) قال فإن أهمهم من فخله بادية قال صلاته وصلاتهم ماضية (الفخل هو العضو المعروف وهذا هو المعنى القريب الذي يتبادر إلى الذهن وهو غير مقصود ولكن المعنى البعيد المقصود هو الفخل بمعنى العشيرة وبادية أي يسكنون البدو وعلى هذا فالإمامة هنا صحيحة وكذلك الصلاة) قال فإن أهمهم الثور الأجم قال صل وخلاك ذم (المعنى القريب المتبادر الثور ذكر البقر والأجم الذي لا قرون له وهذا هو المعنى القريب غير المقصود ولكن المعنى البعيد المقصود هو الثور بمعنى السيد والأجم الذي لا رمح معه) قال : فإن أكل الصائم بعد ما أصبح قال هو أحوط له وأصلح (المعنى القريب المتبادر إلى الذهن أنه دخل في الصباح ولا يحل للصائم أن يأكل في هذا الوقت وإلا بطل صومه ، ومن هنا فهذا المعنى القريب غير

(١) أبو عبيد البكري أصله من مرسية وسكن قرطبة من أهل اللغة والفقه وتوفي سنة ٤٨٧ هـ .

مقصود ولكن المعنى البعيد أنه من استصبح بالمصباح . وهذا بالطبع يصح صومه وهو المعنى المقصود) . قال : أنه أن يفطر بالحاح الطابخ . نعم لا بطاهى المطابخ (الطابخ هو الطاهى فى معناه القريب غير المقصود لأن الحاح الطاهى لا يوجب الإفطار ولما كانت الإجابة بنعم أى يحل له أن يفطر فهم من ذلك المعنى البعيد لكلمة الطابخ ومعناه الحمى فهى من موجبات الفطر لأنها مرض). قال : أيجوز للحاج أن يعتمر قال لا ولا أن يحتمر (يعتمر هنا فى المعنى البعيد المقصود أى يلبس العمامة . ولهذا نفى جواز الحج مع لبس العمامة كما نفاه أيضاً مع الاختار أى لبس الخمار) قال ماتقول فى بيع الكميت قال حرام كبيع الميت (الكميت الخمر والفرس والمقصود هنا الخمر بقريئة الإجابة بالتحريم) . والمقامة كلها على هذا النمط من اللعب بالألفاظ والعرض اللغوى المسلى .

ومقامات الحريرى كمقامات البديع تجود وتحلو إذا خرج المؤلف بها عن دائرة الكدية وأساليب المكدين لما فيها من تكرار ممل . ومن المقامات التى يقبل الإنسان على قراءتها لجدة موضوعها تلك المقامة الطيبية التى أشرت إليها وذكرت جانباً منها فيها شحذ لفكر القارئ وتحد لمعلوماته اللغوية .

ومنها أيضاً المقامة الدمياطية فى هذه المقامة عرض جميل لأسلوبين من أساليب التعامل بين الناس فى الحياة : الأول يقوم على التصحية وإنكار الذات يقول صاحب هذا الأسلوب : «أرعى الجار ولو جار ، وأبذل الوصال لمن صال ، وأود الحميم ولو جرعى الحميم ، واستقل الجزيل للنزيل ، وأغمر الزميل بالجميل ، وأنزل سميرى منزلة أميرى . وأصل أنيسى محل رئيسى ، وألين مقالى للقالى ، وأديم تسالى عن السالى ، وأرضى من الوفاء باللقاء ، وأقنع من الجزاء بأقل الأجزاء ، ولا أتظلم حين أظلم ، ولا أنقم ولو لدغى الأرقم » . والأسلوب الثانى لا يؤمن بهذا المبدأ ولا يذهب هذا المذهب ولا يرى أن يقدم هذه التصحية فى سبيل الناس فهو يرى أن الحياة أخذ وعطاء ، والتعامل بين الناس أساسه التوازن فى المقال ، والتحاذى فى التعامل . وصاحب

هذا المبدأ يقول من جملة ما يقول «أنا لا آتى غير المواتى ولا أصافى من يابى
إنصافى ، ولا أواخى من يلغى الأواخى ، ولا أأمالى من يخيب آمالى ، ولا
أبلى بمن صرم حبالى ، ولا أدارى من جهل مقدارى ، ولا أعطى زماى
من يخفر زماى ، ولا أغرس الأيادى الأعادى ... الخ . والمقامة جميلة
فى بيان وجهتى النظر هاتين . وهى درس اجتماعى فى قالب لغوى مشوق
ومفيد ، بعيد عن الإسفاف والهزل الرخيص الذى تراه فى مقامات الكدية
وأساليب المكدين مع التسليم قطعاً بأن الهزل مطلوب ليخفف من ثقل الجد
ولكنه إذا تكرر وامتد فى معظم المقامات على هذا النحو كان سمجاً ممقوتاً .
وبحس الحريرى نفسه بسخافة ماورد فى هذه المقامات من عبث ممجوج
فيقول فى آخرها معتدراً عما فعل : «هذا آخر المقامات التى أنشأتها بالاغترار
وأمليتها بلسان الاضطرار ، وقد أبلت إلى أن أرصدها للاستعراض وناديت
عليها فى سوق الاعتراض ، هذا مع معرفتى بأنها من سقط المتاع ، وما
يستوجب أن يباع ولا يبتاع . ولو غشيتى نور التوفيق ونظرت لنفسى نظر الشفيق
لست عوارى الذى لم يزل مستوراً ، ولكن كان ذلك فى الكتاب مسطوراً
وأنا أستغفر الله تعالى مما أودعتها من أباطيل اللغو ، وأضاليل اللهو .
واسترشده إلى ما يعصم من السهو ويحظى بالعفوانه هو أهل التقوى وأهل المغفرة
وولى الخبرات فى الدنيا والآخرة .

* * *

والموضوع الرئيسى فى المقامات هو الكدية . ولأصحاب هذه الحرفة حيل
وأساليب وحصيلة واسعة من اللغة ينالون بها الاعجاب ويستخرجون بها
الدرهم والدنانير من جيوب المستمعين . ويعرض هذا الحريرى فى المقامة
الكوفية على لسان أبى زيد السروجى فيقول :

وإنما لى فنون ســـــ
لم يحكها الأصمعى فيما أبدعت فيها وما اقتديت
حكى ولا حاكها الكيت

هذا الفضل تعرض وجهك لهذا البذل ، وتلجأ بعد هذا إلى السخف والهزل
فإرد أبو الفتح :

ساخف زمانك جـدا إن الزمان سخيـف
دع الحميـة نسيـا وعش بخير وريـف
وقل لعبـدك هـذا يـحيثنا برغيـف

* * *

وتعتبر أشعار أبي دلف الخزرجي الينبوعي مصدرا مهما في بيان أساليب
المكدين وطرائقهم في الاحتيال على الناس . وأبو دلف من أهل ينبع . قام
بكثير من الرحلات في العالم الاسلامي واتصل بالملك الساماني نصرين أحمد في
بخارى ، كما اتصل بالبويهيين ونال مكانة عند ابن العميد والصاحب بن عباد
وله رسائل يصف فيها ما رآه من البلاد في رحلاته المختلفة . وقد تحدث عنه
عدد من المؤلفين أمثال ابن النديم في الفهرست وياقوت في معجم البلدان
والقزويني في آثار البلاد والعيالي في يتيمة الدهر . ولأبي دلف في هذا
الموضوع قصيدة مشهورة مطولة تعرف بالقصيدة الساسانية اختار منها الثعالبي
قدرا كبيرا أورده في كتابه اليتيمة . وهو — أي أبو دلف — يتحدث عن
هؤلاء الساسانيين ويصف عاداتهم وطبائعهم والأصول التي يجرى بها العمل
عندهم فيقول ما خلاصته إنهم قوم يميلون إلى الترحال ، ويتقلبون في كل
حال ، ويلدقون من الهوى ما هو حلو وما هو مر ، ريقضون في الغربة أكثر
العمر ، ويعيشون حياتهم بكل ما فيها من يسر وعسر . وهذه الحياة في نظر
هؤلاء الساسانيين أفضل حياة لأنهم دائمو التنقل من مصر إلى مصر لا يدفعون
لحاكم جزية أرضية ، ويأخذونهم مال الناس بما يصطنعونه من الأساليب
والحيل التي تعجب الناس فتسخر أيديهم ، وإذا ضاق بهم قطر تركوه إلى

(١) ٣٠٤/٣ .

غيره من الأقطار . فهذا العالم الفسيح بما فيه عالم المسلمين والكفار عالمهم .
وهم في الصيف يقصدون الأقاليم الباردة ، ويمضون الشتاء في البلاد الحارة .

فنحن الناس كل النـا س في البر وفي البحر
أخذنا جزيعة الخلق من الصين إلى مصر
إذا ضاق بنا قطر نزل عنه إلى قطر
لنا الدنيا بما فيها من الأسلام والكفر
فنصطاف على الثلج ونشتو بلد التمر

ويعمى في وصف ما يتخلده هؤلاء الساسانيون من حيل وأساليب فقد
يتصنعون الجنون أو يدعون العلم بالأمراض أو رواية القصص وسرد الحكايات
أو يظهرون بمظهر الزهاد والحجاج الذين يحتاجون إلى المال لمواصلة رحلتهم
أو يدعون العاهات كالعمى والصمم والجنون والعرج .

تعارجت لا رغبة في العرج ولكن لأقرع باب الفرج (١)

أو يقعدون وينامون في السكك والأسواق على طريق المارة حتى تعلمهم
غبرة التراب فيعطف عليهم الناس ، أو يدعون الارتداد عن دينهم واعتناق
الاسلام ، أو ينظرون في الفال والزجر والنجوم ويتفاهمون مع أعوان
لهم فيأتونهم أمام الناس ويسألونهم عن نجمهم ويعطونهم أجرهم ، وقد
يردون على الناس دراهمهم إذا لم يخرج نجمهم كما أرادوا إمعانا منهم في
تضليل الناس وكسب ثقتهم فيزداد إقبالهم عليهم بعد ذلك بعد ما رأوا من
أمانتهم وعفتهم ، ويقعون بذلك في الشرك الذي نصبوه لهم ، أو يخضبون
لحاهم بالحناء ويعلقون السبح في رقابهم ويزعمون أنهم من الشيعة الصالحين
ليقبل الناس على التبرك بهم ، أو يعمدون إلى النواح على الحسين بن علي وعلى آله

(١) الحريري - المقامة الدينارية .

من نكبوا نكبتهم المشهورة في كربلاء ويروون الأشعار في فضائله ، أو يبيعون التعاويذ التي يشتريها السذج ، أو يتخذون أنواع الحيوان كالقرد والذئب وما شاكلها ويدورون بها في الأسواق . وحين يلمس هؤلاء الساسانية الإعجاب بهم عند مشاهدتهم يكتفون من الطلب ولا يقنعون بما حضر . ويرر أبو الفتح الأسكندري ما يأتيه هؤلاء الساسانية من الهزل والسخف بقوله

هذا الزمان مشوم كما تراه غشوم
الحمق فيه مليح والعقل عيب ولوم
والمال طيف ولكن حول اللثام يحوم

* * *

ويبدو في بعض هذه المقامات أثر الأساطير الإيرانية . وفي المقامة البشرية من مقامات البديع ما يدل على هذا . وملخص هذه المقامة أن بشرا ابن عوانه العبدى كان صعلوكا فأغار على ركب فيهم امرأة جميلة فتزوجها ولكنها لأمر ما كانت تشيد أمامه بجمال ابنة عمه وتتغنى بحسبها ، فذكره هذا بها وكان لها ناسيا ، وتمنى لو تزوجها ، فأرسل إلى عمه يخطبها ولكن العم رفض ، فعمد إلى إيقاع الأذى بقومه ، وكثرت مضراته ، واتصلت معراته فاجتمع رجال الحى إلى عمه وطلبوا إليه أن يكف عنهم هذا المجنون بتزويجه ابنته . فقال : لا تلبسونى عارا وأمهلونى حتى أهلكه ببعض الخيل . فقالوا : أنت وذاك . ثم أن عمه دعاه إليه وقال له : إني آليت ألا أزوج ابنتى هذه إلا ممن يسوق لها ألف ناقة مهرا ولا أرضاها إلا من نوق خزاعة . وكان غرض العم أن يسلك بشر الطريق بينه وبين خزاعة فيقتسه الأسد لأن العرب كانت قد تحامت عن ذلك الطريق وكان فيه أسد يسمى اذا وحية تدعى شجاعا يقول فيهما قائلهم :

أفتك من داذ ومن شجاع إن يك داذ سيد السباع فإنها سيده الأفاعى

ثم إن بشرا سلك الطريق فما نصفه حتى لقي الأسد فنزل وعقره ، ثم اخترط سيفه إلى الأسد واعترضه وقطعه (أى شقه) ثم كتب بدم الأسد على قميصه إلى ابنة عمه شعرا يفخر فيه بشجاعته ، ويصف الأسد وما كان بينهما من منازلة . فلما بلغت الأبيات عمه ندم على ما منعه من تزويجها وخشى أن تغتاله الحية فقام في أثره وبلغه وقد ملكته سورة الحية فلما رأى عمه أخذته حمية الجاهلية فجعل يده في فم الحية وحكم سيفه فيها حتى قتلها ورجع مع عمه ليزوجه ابنته . فلما رجع بشر كان يملأه فخرا حتى طلع أمرد كشق القمر على فرسه مدججا في سلاحه فقال بشر : يا عم إني أسمع حس صيد وخرج فاذا بغلام على قيد فقال ثكلتك أمك يا بشر أن قتلت دودة وبهيمة تملأ ماضيك فخرا ؟ أنت في أمان إن سلمت عمك فقال بشر : من أنت لا أم لك ؟ قال اليوم الأسود والموت الأحمر فقال بشر : ثكلتك من سلحتك فقال يا بشر ومن سلحتك . وكر كل منهما على صاحبه فلم يتمكن بشر منه وطعنه الغلام عشرين طعنة في كلية بشر كلما مسه شبا السنان حماء عن بدنه إبقاء عليه ثم قال : يا بشر كيف ترى ؟ أليس لو أردت لأطعمتك أنياب الرمح ؟ ثم ألقى رمحه واستل سيفه فضرب بشرا عشرين ضربة بعرض السيف ولم يتمكن بشر من واحدة ثم قال يا بشر سلم عمك واذهب في أمان . قال نعم ولكن بشرطة أن تقول لى : من أنت ؟ فقال : أنا ابنك فقال يا سبحان الله ما قارنت عقيلة قط فأنى لى هذه المنحة ؟ فقال : أنا ابن المرأة التى دلتك على ابنة عمك فقال بشر

تلك العصا من العصية هل تلد الحية إلا الحية
وحلف لاركب حصانا ولا تزوج حصانا ثم زوج ابنة عمه لابنه .

وتشبه هذه القصة فى جوهرها قصة البطل الايرانى القديم رستم مع ابنة سهراب . وهى احدى الأساطير الايرانية القديمة . وهذا التشابه بينهما فى الجوهر يطنى على الخلاف الذى يبدو فى بعض تفاصيل القصة ويحمل على الظن بأن

مؤلف هذه المقامة كان قد عرف هذه الأسطورة الإيرانية . و خلاصة هذه الأسطورة أن رستم كان قد خرج ذات يوم للصيد وأوغل في السير حتى وصل إلى حدود توران وكان صيده في ذلك اليوم كثيرا فشوى وأكل ونام ليستريح إلا أنه لما صحا لم يجد فرسه ففتبع أثره حتى قاده إلى مدينة سمنجان القريبة من المكان . وشاع في المدينة خبر قدوم رستم فأسرع إليه ملكها ورحب به ووعدته بالبحث عن فرسه واستضافه تلك الليلة . واستطاعت ابنة ملك سمنجان أن تتسلل إلى مخدعه ليلا بعد أن سمعت عن أخلاقه وشجاعته . وبات رستم ليلته مع ابنة الملك وأهداها خمرزة كانت معه وأوصاها أن تشدها على عضده المولود إذا جاء ذكرا . ولما أصبح الصباح جاءه الملك بفرسه فعاد به مسرورا إلى إيران وبعد تسعة أشهر ولدت ابنة الملك مولودا ذكرا سمته سهراب كان يشبه أباه في قوته وشجاعته . وارتفع شأن سهراب بين قومه من الأتراك ، وجمع عسكرا عظيما منهم يحارب بهم الإيرانيين . وفي إحدى حروبه مع الإيرانيين ودعته أمه وربطت إلى عضده الخمرزة وأوصته أن يسعى للقاء أبيه رستم بطل أبطال الإيرانيين . وقبل أن يبدأ القتال خرج رستم لمبارزة سهراب - على جباري عادتهم من البدء بالمبارزة قبل المقاتلة - وهو لا يعرف أنه ابنه . وكان سهراب قد رأى من قوة رستم ومتانة بنيانه وطول قامته واشتداد أعضائه ما ذكره بجديث أمه عن أبيه فدنا من غريمه يسأله عن أصله وحقيقته فلم يفز منه بإجابة شافية . وعند ذاك يثس سهراب من لقاء أبيه وبدأ المبارزة ، وحمل على عدوه الذي هو أبوه حملة شديدة ومازالا يتبارزان حتى تكسرت سيوفهما وسال عرقهما واشتد تعبهما دون أن يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه ثم استراحا ساعة عادا بعدها إلى القتال ، وطال بينهما الأمر فأخرج سهراب جزره وهوى به على أكتاف رستم فتألم لشدة الضربة . وضحك سهراب ضحك من اعتقد أنه ظافر بعذوه منتصر عليه . ولما أدركهما الليل توقف بينهما القتال . وتقابلا في الصباح ليواصلوا المبارزة فأقبل سهراب على رستم يسأله عن حاله كأنه صديق حميم وأخذ يعرض عليه وقف القتال والجنوح إلى السلام لما يستشعره في قلبه من حب له وميل إليه . ولكن رستم الذي عرك الدهر وصارع الأبطال وهزم الملوك

ظن ذلك حيلة وخديعة فرفض ما عرضه عليه سهراب . وترجل كل منها عن فرسه ، وبدأت بينهما المصارعة ، وحميت المصارعة إلى أن ألقى سهراب رستم على الأرض وجثم على صدره وهم باحتزاز رأسه لكن رستم عمد إلى الحيلة واستمهلته إلى الجولة التالية ، وفيها استطاع أن يتغلب على سهراب فيلقيه أرضاً ويستل خنجره ويشق به نحره . ولما رأى سهراب الموت ذكر أمه وما أوصته به من البحث عن أبيه رستم وما أن سمع رستم هذا الكلام حتى أظلمت الدنيا في عينيه ومادت الأرض تحت قدميه ثم لأنه نظر فوجد في عضد سهراب تلك الخرزة وتيقن عند ذلك أنه قتل ولده بيده ، فأخذ يندبه ويشق عليه الصدر ويتنف الشعر وعاد إلى معسكره على تلك الهيئة المنكرة ، أغبر الوجه ، أشعث الشعر ، سائل الدمع ، ممزق الثياب ، معفر الرأس بالتراب فأقبلوا عليه يعزونه ويواسونه ورجع بعد ذلك إلى زابلستان يحمل ولده وقتيله سهراب في تابوته حيث دفنه في موطنه .. وهكذا قتل الأب ابنه دون أن يدري .

* * *

وكان للمقامات العربية أثرها في الأدب الفارسي . وقد ظهر هذا اللون من الفن اللغوي في النثر الفارسي خلال القرن السادس الهجري . وأشهر مثل لهذا تلك المقامات التي كتبها القاضي حميد الدين ونحاً فيها نحو بديع الزمان والحريرى .

وكان القاضي حميد الملة والدين عمر بن محمود المحمودى المتوفى في سنة ٥٥٩ قاضى قضاة بلخ . ويقال إن الشاعر المعروف أنورى عندما هجا أهل بلخ ثاروا عليه وأرادوا أن يخرجوه من المدينة فتصدى لهم القاضي حميد الدين وحماه وأنقذه منهم ، ولذا رأينا للأنورى بعض الأشعار في مدح القاضي حميد الدين (١) . ويصف الأنورى مقامات حميدى بقوله : إن كل كلام غير القرآن والحديث لا يعدو أن يكون ترهات وأباطيل إذا قيس بمقامات حميد الدين (٢) .

(١) كان الأنورى قد وصف بلخ بأنها مدينة الأوباش والسفلة وأنها تخلو من رجل واحد عاقل .

(٢) هرسخن كان ليست قرآن يا حديث مصطفى

از مقامات حميد الدين شد آكون ترهان

ألف حميد الدين مقاماته في حدود سنة ١٥٥٠ هـ وأراد أن يجعلها في الفارسية نظيراً للمقامات للبديع والحريري في العربية . ولا يرقى إلى مقامات حميد الدين شيء مما كتب في هذا الفن بالفارسية . ولهذا يمكن أن يقال إن إنشاء المقامات الفارسية بدأ بحميد الدين وختم به (١).

ولحميد الدين جملة أعمال أخرى غير المقامات أشار إليها عوفى . وكانت له أيضاً مشاركة في الشعر . ويورد عوفى نماذج من شعره (٢).

ولكن إذا كان حميدى قد ألف مقاماته في حوالى منتصف القرن السادس الهجرى بينما عرّفت المقامات العربية في الأدب العربى في القرن الرابع الهجرى فلماذا تأخر ظهورها هذه المدة إلى أن ألف حميد الدين مقاماته .

في الحقيقة لم يكن حميد الدين أول من ألف المقامات بالفارسية وإن كان أعظمهم فهناك مقامات أبو نصر مشكان التى ألفت في أواسط القرن الخامس . وأبو نصر هذا هو أحمد بن عبد الصمد مشكان صاحب ديوان الرسائل على عهد السلطان محمود ومسعود الغزنوى . وكان هذا الكتاب متداولاً إلا أنه ضاع بعد ذلك ، وإن كانت قد بقيت منه بعض الفقرات والأجزاء في عدد من المصادر مثل جوامع الحكايات لمحمد عوفى .

على كل حال هناك فاصلة زمنية تقدر بقرن من الزمان بين ظهور المقامات العربية والفارسية ما سرها وتفسيرها ؟

يجيب على هذا محمد بهار في كتابه سبك شناسى فيذكر أن التجربة قد دلت على أن كل جديد في الأدب العربى احتاج إلى قرن من الزمان على وجه التقريب لكي يظهر نظيره في الأدب الفارسى ، ذلك لأن الظواهر الأدبية لا تنتقل من قوم إلى قوم ولا من أدب إلى أدب في يوم وليلة فهم محتاجة إلى وقت

(١) حسينقى كاتبي : تاريخ مختصر لثرفارسى ص ٤٢ ط شفق ١٣٢٧

(٢) لبلد الألباب : ج ١ ط برلون ليدين ١٩٠٦ .

طويل للتسلل إلى البيئات الأخرى (١) وهي محتاجة أيضا إلى أن تشق طريقها إلى أذواق الناس فإذا استساغوها تأثروا بها ثم حاكوها فجرت بها أقلامهم وظهرت في آدابهم . ويدعم المؤلف رأيه بظواهر أدبية أخرى انتقلت من العرب إلى الفرس واستغرقت في انتقالها نفس المدة تقريبا ، فنذ أن كتب عبد الله بن المعتز العباسي (٢٤٧ - ٢٩٦ هـ) كتابه في فن البديع لم يظهر له نظير في الأدب الفارسي حتى عهد الغزنين حين ألف فرخي السيستاني كتابه في البديع «ترجمان البلاغة» . ويضيف أيضا أن التصوف بعد أن ظهر بصورة عملية في بغداد احتاج إلى ما يقرب من قرن من الزمان حتى شاع وانتشر في خراسان . ويذكر كذلك من الأمثلة أن الفنون البديعية وسائر الصناعات الفنية كانت قد شاعت في الشعر العربي كما يذكر الثعالبي في اليتيمة إبان القرن الرابع والخامس الهجري واستغرق الأمر بعد ذلك قرنا من الزمان حتى راجت في الأشعار الفارسية . وكذلك الأمر فيما يتصل بالمقامات فإنها وإن كانت قد راجت في الأدب العربي خلال القرن الرابع الهجري إلا أنها استغرقت بعد ذلك قرنا من الزمان قبل أن تبرز في الأدب الفارسي .. وقد أشرنا من قبل إلى أن مقامات أبي نصر مشكان كتبت في أواسط القرن الخامس أي بعد قرن تقريبا من ظهور مقامات بديع الزمان .

وأقدم مصدر ذكر مقامات حميد الدين هو جهاز مقاله لنظامي العروضي السمرقندي الذي كتب فيما بين سنة ٥٥٠ ، ٥٥٢ هـ يعني في نفس السنة التي ألفت فيها المقامات أو بعدها بسنة أو سنتين (٢). وبعد ذلك وردت الإشارة إليها في ديباجة مرزبان نامه لسعد الوراويني الذي ألفه فيما بين ٦٠٨ ، ٦١٢ هـ . وقد

(١) محمد بهار : سبك شناسي ٢/ ٣٢٧ ط خودكار تهران

(٢) أرجح من هذه الإشارة الواردة في جهاز مقالة عن مقامات الحميلي أن يكون جهاز مقالة قد ألف في سنة ٥٥٢ هـ لأنه من المستبعد أن يكون المؤلف نظامي عروضي سمرقندي قد اطلع على المقامات اطلاعا يكتفي للإشارة إليها في كتابه قبل مضي وقت كاف على تأليفها . وإذا كان حميلي قد ألف مقاماته حوالي سنة ٥٥٠ هـ فإن نظامي في حاجة إلى بعض الوقت للعلم بها والاطلاع عليها ولهذا يكون اتخاذ سنة ٥٥٢ هـ أنسب في تحديد تأليف جهاز مقاله .

ذكره في هذه الديباجة بالإشادة والتقدير من بين ما أشاد به من كتب الأدب (١). جاء بعد ذلك عوفى فأشار إليه في لباب الألباب (٦١٧ هـ) بطريقته الإنشائية المعروفة. كما ذكره أيضا ابن الأثير في حوادث سنة ٥٥٩ هـ وقال عن مقاماته إنها على نمط مقامات الحريري بالعربية .. ويعترض محمد بهار على إشارة ابن الأثير فيقول إن هدف الحميدى فيما أنشأه من مقامات أن ينحون نحو بديع الزمان والحريرى في مقاماتهما وليس الحريري وحده كما أشار ابن الأثير . ويؤيد هذا أن حميد الدين نقل وترجم كثيرا من قصص بديع الزمان كما فعل في مقامته السكاجية التى تعتبر ترجمة وتقليدا لمقامة بديع الزمان المضيرية .

وإذا كان أبو الفتح في المقامة المضيرية لم يصب شيئا من مائدة مضيفه ولا ذاق المضيرة التى كان قد وعده بها ، وأثر الحرب على البقاء تخلصا من ثرثرة مضيفه إلا أنه في هربه وقع فيها هو شر من ثرثرة المضيف ، فقلد آه المضيف وهو يفر من البيت فجرى وراءه صائحان يا أبا الفتح المضيرة فتجمع الصبية وجروا وراءه يصيحون المضيرة المضيرة فرمى أحدهم بحجر يريد أن يفرق جمعهم ويصرفهم عن ملاحقته ، فغاص الحجر في رأس رجل فأمسكوا به وأخلوه بالأكف والنعال وحشروه في الحبس حيث قضى عامين . وكذلك انتهت الحال في المقامة السكاجية فقد روى أحد شيوخ الحاضرين قصته مع السكاج ، وكيف ظل داعيه يتحدث كل الوقت ، ويثرثر في كل موضوع ويتباهى بكل ما يملك حتى أطال وأمل فلم يجد الراوى بدا من النجاة بنفسه وفضل الفرار . وراه العسس وهو يفر في الظلام فظنوه لصا وأوجعوه ضربا ورموه في السجن شهرا حتى توسط له أهل الخير بعد أن ذاق من المتاعب والهوان ما ذاق بسبب المضيرة .

* * *

يذكر القاضى حميد الدين أنه فضل كتابة المقامات بالفارسية ليذيع أمرها

(١) مرزبان نامه : بتصحيح قزوينى : ص ٢ من مقدمة الكتاب ط ١٣١٧ طهران .

(٢) سكاج : طبع معروف يصنع من اللحم والدقيق والخل . والمضيرة مرق يطبخ بالبن

المضير وهو الحامض .

بين عامة العجم - وهو مع هذا لم يستطع أن يتخلى عن العربية التي كانت واسعة
الانتشار وتعدك والتي كانت لغة الأدباء والثقافة التي يحرص الأدباء الإيرانيون
على الاستفادة منها والتباهي بحصيلتهم فيها .

وقد أراد للقاضي حميد الدين أن تبلغ مقاماته الخمسين أسوة بمقامات
الحريري إلا أنه لم يوفق إلى ذلك . وقد ذكر في خاتمة كتابه أنه لم يستطع أن
يتجاوز المقامة الرابعة والعشرين (١) لأن الأحوال السياسية وقتذاك كانت قد
تغيرت فاضطربت أحواله وشت منه الفكر والخطر ولم يعد قادراً على الكتابة
أو النظم . وصار أمره كما قال :

عن هوى كل صاحب وتحليل شغلتي نواب وخطوب

وتأثير المقامات العربية في مقامات حميدى الفارسية واضح لا يحتاج إلى
جهد يذكر في التدليل ، وقد اعترف هو نفسه في مقدمة كتابه بتأثير المقامات
العربية عليه إذ كان يداوم قراءتها في أوقات فراغه حتى ارتسمت موضوعاتها
وصورها في ذهنه وانعكست في مقاماته ، وأحياناً ترى في مقاماته نفس
الموضوعات والصور وأحياناً يعبرها قليل من التحوير والاختلاف .

وإذا بدأنا بمقدمة حميدى وجدنا محاكاة للحريري ظاهرة جليلة بل أن
العبارات والألفاظ تكاد أن تتشابه . وكما فعل الحريري من الثناء على الهمداني
والإشادة بمقاماته وشهرتها بين الناس فعل حميدى نفس الشيء فأشاد بالهمداني
والحريري وتحدث بالتقدير والإجلال عن مقاماتها وشهرتها بين الناس . ومن
اللطيف أن يورد حميدى في سبب تأليف مقاماته نفس السبب الذى أورده
الحريري (٢) فأشار من إشارته حكم وطاعته غم إلى أن أنشئ مقامات أتلو

(١) يشك بعض الباحثين في صحة نسبة المقامة الثالثة والعشرين إلى حميدى ، وهى
مقامة الخريف التي لا ترد في كثير من نسخ المقامات . ولهذا يعتبر مؤلف مقامه نويسى أن
مقامات حميدى لا تزيد على ثلاث وعشرين مقامة . ص ١١٩ من مقامه نويسى در ادبيات
فارسي للدكتور فارس ابراهيمى حريري .

(٢) أكاد لأقطع لهذا بأن هذه الأسباب التي ذكرها هؤلاء الكتاب ملفقة . وهى نوع من
إغصاف الأهمية على أعمالهم واصطناع التواضع الكاذب .

فيها تلو البديع وإن لم يدرك الظالع شأن الضليع . وكذلك يقول القاضي حميد الدين في نفس المعنى « فأمرني من امتثال أمره على روى فرض عين و اتقياد حكمه على ذمتي وعهدي فرض ودين » . ويحتم الحريري مقدمته بالحديث عن الحاسدين الجاهلين الذين يضعون من شأنه لهذا الكتاب الذي وضعه وينتدوون بأنه من مناهي الشرع . وفي نفس المعنى يردد حميدى القول عن العيايين الذين يبحثون عن العيوب وإن لم توجد . وفي نهاية المقدمة يوضح الحريري أن الأشعار التي وردت في مقاماته هي من نظمه عداييتين فدين استعان بها فيقول : « وما قصدت بالإحاض فيه إلا تنشيط قارئه وتكثير سواد طالبيه ولم أودعه من الأشعار الأجنبية إلا بيتين فدين » . وفي نفس المعنى يقول حميد الدين « والشرط الأوفى والركن الأوثق في ميدان هذا التأليف أن أركض بفرسى وأن ألعب بزدى . وفي الجملة فهذه التصنيف بضاعتي الإعدا من الآيات استعنت بها على سبيل الشهادة لا على وجه الإفلاحة . وعلى المصوم فعدد هذه الآيات يقل عن عشرة » .

ومن مظاهر التأثير العربي الواضح في المقامات الفارسية (١) : تقليد حميدى للجميل الفعلية العربية التي تبدأ بالفعل بعكس الجملة الفارسية الفعلية التي تنتهى بالفعل . فالتعل في الجملة الفارسية الفعلية يقع آخرها ولا يأتى أولا . ومن أمثلة ما فعله حميدى من تقليد العربية :-

« حكايت كرد مرا دوستى كه مونس خلوت بود .. » حكى لى أحد الأصدقاء الذى كان مؤنس خلوتى .. وفضلا عن الابتداء بالفعل فان هذه الصيغة لم تكن معروفة من قبل في الأدب الفارسي . وهي في حقيقتها ترجمة للفعل العربي حكى . وكان البديل الفارسي : آوردن لند .

(١) لزيادة التفصيل في هذا الموضوع يرجع :-

محمد بهار : سبك شناسى ج ٢ .

فارس ابراهيمى حريري : مقامه نويى درادبيات فارسى ط : جامعة تهران ١٣٤٦

ومن هذه التأثيرات الإكثار من إيراد العبارات العربية حتى يتلاحق منها في بعض الأحيان بضعة أسطر. ومن أمثلة الاقتباسات اللفظية أن الحريري قد أورد في المقامة الصنعانية على لسان واعظ : «يواقيت الصلوات أعلق بقلبك من مواقيت الصلاة» فأخذ حميد الدين هاتين اللفظتين وأدخلهما في بيت من أشعاره :

أمطر عن الدرر الزهر اليواقيتا واجعل للحج تلاقينا مواقيتا
وفي المقامة الكوفية ترى الحريري يلعب بالجناس في كلمة قرى في مواضع كثيرة من مقاماته فقولاه :

وحرمة الشيخ الذي سن القرى وأسس المحجوج في أم القرى
ويقول أيضا في المقامة الدينارية : وانظروا إلى من كان ذا ندى وندى وجدة وجدا وعقار وقرى ومقار وقرى . وفي مقامته الديمياطية يقول الحريري : وكنا بمعرس نتبين منه بنيان القرى وتنور نيران القرى .. فهو هنا يكثر من استخدام الجناس في كلمة قرى ، قرى الأولى بالضم والثانية بالكسر وهذا ما فعله أيضا حميد الدين مع نفس الكلمة وزاد عليها لفظة قرا بمعنى الظهر في قوله :

وقلت أقيم بام القرى ففيها لكل نزيل قرى
وأقسم ظهر المني في منى واكسرها قبل كسر القرى (١)

والحريري يقول في المقامة الدينارية : «نظمي وأخذنا إلى نادلم يحب فيه مناد ولا كبا قدح زناد ولا ذكت نار عناده» . ويستخدم حميدى هذا التعبير في مقامته الملمعية فيقول : گفت أى أهل بلاد عجم واى قادحان زناد كرم أى فقلت يا أهل العجم ويا قادحى زناد الكرم والأمثلة على هذا كثيرة يصعب إستقصاؤها . وقد ذكر كثيرا منها محمد بهار وفارس إبراهيمي (٢)

(١) القرا : الظهر .
(٢) سبقت الإشارة إلى مؤلفيهما .

والإكثار من السجع مظهر آخر للتأثر الفارسي بالأسلوب في الكتابة لذلك العهد . ولم يكن الحرص على هذه الأسجاع المتلاحقة ظاهرة معروفة في النثر الفارسي من قبل .

ويميل حميدى إلى حذف الأفعال بقرينة لفظية وهذا كثير في المقامات فهو يكتفى بإيراد الفعل في الجملة الأولى وحذفه من الجمل اللاحقة المعطوفة . وهذا الحذف سمة من سمات الإنجاز في الأسلوب العربي .

وكذلك كان يأخذ بعض الاصطلاحات العربية فيستعملها على الظاهر اللغوى للالفاظ فينحرف بذلك عن المعنى المقصود في العربية كقوله : «آتش اندر نفت زدن» ويريد به إيقاد المصابيح بينما هذا في العربية «صب النار على الزيت» يتضمن معنى بلاغيا لم يفتن اليه حميدى . ويراد به في العربية الإثارة بعد الخمود ، أو إشعال الفتنة بعد السكون أو ما شابه هذا من المعانى البلاغية التى تكتسب عمقا آخر وراء ظاهر اللفظ .

ولا خلاف بين الباحثين فى أن كثيرا من موضوعات المقامات الفارسية عند حميدى صور مكررة لما فى المقامات العربية رغم ما بينها من اختلافات نشير إليها فيما بعد . وتعد مقامة حميدى السكاجية ترجمة وعحاكاة للمقامة المضبرية .

وهنا يثير فارس ابراهيمى فى كتابه «مقامه نويسى» سؤالا : هل استطاعت الفارسية أن تستوعب هذا اللون اللغوى من المقامات كما استوعبته العربية؟ وقد أجاب على سؤاله بأن العرض اللغوى الذى تقوم عليه فكرة المقامات يجعل استعداد اللغة العربية لهذا اللون من الفن اللغوى أكبر وأعظم ، خصوصا إذا نظرنا إلى أن العناية باللغة ، وجمعها ، ووضع المصنفات فيها كانت أقدم ، وأن الفنون البلاغية التى هى أساس من أسس الإنشاء فى فن المقامات كانت قد نضجت عند العرب وكثرت فيها التأليف والتصانيف . ويرى ابراهيمى أن العلماء الايرانيين كان لهم دور عظيم فى نهضة هذه العلوم العربية ، إلا أنهم فى نظره

لم يبذلوا لإثراء لغتهم وأدبهم ما بذلوه في سبيل العربية (١) ولكن لماذا فعلوا هذا ؟ هذا هو السؤال الذي غاب عن ابراهيمي أن يوجهه لنفسه ليفهم تفسير الموقف والإجابة على هذا فيها التفسير الكافي . لاشك في أن العربية هي لغة القرآن الكريم والحديث الشريف ، والعلوم الإسلامية . لقد أسلم الايرانيون الأوائل وأخلصوا العطاء للإسلام . وكانت العناية بالعربية مظهرا من مظاهر خدمة الإسلام . لقد كانت خدمة الإسلام — دين المسلمين جميعا — هي الهدف والغاية . ولم تشغلهم عن الإسلام عصبية لغوية أو عرقية . لقد أخلص أولئك الايرانيون لله الدين والعطاء فخلد تاريخ المسلمين جهودهم ومآثرهم ، ونبغ من علمائهم مالا يتسع المقام لحصر أسمائهم في علوم الحديث والتفسير واللغة والنحو والبلاغة وعلى هذا فلم تكن العربية إلا الوسيلة وكان الاسلام هو الغاية .

وإذا كان فارس ابراهيمي يعترف بقصور الفارسية في مضمار المقامات (٢) إلا أنها عوضت ذلك بالتفوق في مجال الحكايات . وهذا صحيح فللفرس في هذا المجال من التأليف الأدبية ما يفوق المقامات العربية .

ومع أن المعروف أن المقامات العربية قد راجت بين الفرس مما جعل أدباءهم يقلدونها أمثال حميدى إلا أن ابراهيمي يشير في أسلوب بعيد عن المنهج العلمي القائم على التجرد من الدوافع العصبية إلى أن المقامات العربية كانت في موضوعاتها وأفكارها تتنافى مع الذوق الايراني . فالموضوع الأساسي في المقامات هو الكدية أو كما ينقل هو عن سماهم نقاد الأدب هو تعليم الشحاذة ولهذا لم تنتج هذه الأفكار في محيط الايرانيين ولم يعجب الناس بتلك الحيل التي يحتالها أبطال المقامات العربية . ويتابع ابراهيمي قوله إنه إذا كان القاضي حميد الدين وهو ايراني قصد بمقاماته محاكاة المؤلفين العرب إلا أنه لم يجعل الكدية هي الموضوع الأساسي في المقامات كما فعل الهمداني والحريري . ويذكر

(١) مقامه لويى : ص ٣٧٨ .

(٢) مقامه لويى : ص ٣٧٩ . ينسئ ابراهيمي أنه سلم هنا بتفوق المقامات العربية ويعود في مواضع أخرى تالية فيناقض هذا ويدعى أن الفارسية لم تتخلف عن العربية في هذا المجال .

أن حبل هؤلاء المكدين وإن كانت تثير الفكاهة إلا أنها عموماً لا تتفق مع الذوق الإيراني (١)، فلا يرايون في قصصهم يعجبون بموضوعات العشق والبطولة والقوة وما شابه هذه من الموضوعات .

وإذا كان في الأدب الفارسي قصص تدور حول الفقراء والدرائش إلا أنها لا تدور حول الشحاذة . وفي نظر ابراهيمي أن كتاب گلستان لسعدى شیرازی هو الذي يمثل المقامات الإيرانية حقاً ، وهو وإن تضمن حكايات عن الفقراء إلا أنهم لا يستجدون الناس ولا يحثلون عليهم ليسلبوهم أموالهم كما يحدث في المقامات العربية .

ومع أن هذه الدعوى التي يثيرها ابراهيمي تعجز عن مواجهة الأدلة التاريخية والمنطقية إلا أننا نتجاوزها لنسأل هل صحيح ما يراه ابراهيمي من أن حكايات گلستان لسعدى تمثل المقامات فعلاً ؟ لقد قلت فيما سبق إن المقامة تقوم على أساسين :

الأول هو العرض اللغوي ونثر ما في جعبة المؤلف من ثروة لغوية لدرجة أني اعتبرتها في صدر هذا الفصل من جهود اللغويين ، والثاني هو الكساء أو المظهر الذي أراد المؤلف أن يخرج فيه هذا الجهد اللغوي بحيث يستساغ عند الناس فجعل من القصة والفكاهة هذا الكساء أو المظهر . والعامة يقبلون أول ما يقبلون على هذا المظهر الخارجي والخاصة يهتمون بهذه الثروة اللغوية التي تقدمها المقامات وقد يستمجون القصة لتقاهتها وتكرارها . فهل حكايات گلستان تتفق مع المقامات في هذين ؛ الموضوع والصورة . إن سعدى نفسه وهو المتمكن من العربية وأدبها لا يسميها مقامات ولكنه يسميها حكايات ولو وجدها مطابقة للخط الرئيسي الذي تسير فيه المقامات لما تردد في تسميتها بهذا الاسم . وسعدى بالطبع أدري بما يكتب ويقول . وليس هناك من حاجة أو ضرورة تدعو

(١) مقامه نويسى : المقدمة ص ٣ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٨٧ .

الدكتور فارس ابراهيمي لأن يبذل كل هذا الجهد الذي بذله في أكثر من خمسين صفحة من كتابه (من ص ٣٩٤ - ٤٤٦) لإقناعنا أن هذه الحكايات هي من قبيل المقامات . ولا يشرف «سعدى» أن نفعل من أجله ذلك لأنه في هذه الحالة سيكون مقلدا وتابعا . ولو أحسن ابراهيمي لفكر كيف ينصف «سعدى» ويجعله أصيلا ومتبوعا . وأنا أحس هنا أن «سعدى» كان يفتن إلى هذا المعنى . ولكن أين سعدى وأين ابراهيمي !! وأود هنا أن أطمئن ابراهيمي في كلمات قليلة ، وليس في صفحات طويلة ، إلى أن حكايات سعدى في الكلكستان أروع وأعظم وأعمق من قصص المقامات حقا . وهذا هو ما يفرضه الضمير العلمي على الباحث (١) .

وبعد فإن الأمر بين المقامات العربية كما تصورها مقامات الهمداني والحريري وبين المقامات الفارسية كما جاء في مقامات حميدى لا يخلو من بعض أوجه الاختلاف التي نجعلها فيما يأتي :

تقدم المقامة العربية للقصة بجملة أو ببعض الجمل بينما يستغرق هذا التقديم عند حميدى صفحات بأكملها في بعض الأحيان كما فعل في المقامة الفقهية «در مسائل فقهية است» فقد قدم لنا بمقدمة طويلة تناول فيها موضوعات متفرقة ، منها العلم وفوائده ، وأهمية طلبه .. الخ . ويمكن أن أرجع هذه الإطالة في نصوص حميدى إلى اختلاف طريقة التعبير بين العرب والفرس . فالعرب أهل الإيجاز وهو من خصائصهم البلاغية . أما الفرس فهم مبالغون إلى التفصيل والمبالغة ونفسهم في هذا طويل .

وبينما يسيطر موضوع الكدية والمكدين على أغلب مقامات الهمداني والحريري نجد أن هذا الموضوع يشغل من مقامات حميدى أقل من نصفها .

(١) أعرض هنا عما ذكره المؤلف عن أسباب رواج المقامات بين العرب في صفحات كتابه «مقامه نويسى» من ٣٨٣ - ٣٨٨ . وانصح له أن يراجع النصوص في الأدبين العربي والفارسي ليتبين مدى انحرافه عن جادة الصواب . وما أحوجتنا أن نبتعد عن مثل هذا الأسلوب الذي لا يتفق مع المنهج العلمي ولا مع صفات الباحثين الناضجين .

وحميدى فى الموضوعات الانتقادية لا يميل إلى الهجوم وإثارة السخرية والدم ولكنه يقنع فيما يكتب بالإشارة الأدبية والنكته الأريية على عكس ما يفعل الهمدانى والحريرى . ولهذا نرى مقامات حميدى تفقد الإثارة والحرارة والتأثير اللاذع الذى تتميز به المقامة العربية(١) .

أما الراوى والبطل فيختلفان فى المقامات العربية عنهما فى المقامات الفارسية فهما عددان معينان فى المقامات العربية فراوى مقامات بديع الزمان هو عيسى ابن هشام وبطلها أبو الفتح الاسكندرى لا يتغيران ولا يتبدلان(٢) ويظل مقامات الحريرى هو أبو زيد السروجى وراويها هو الحارث بن همام . ولا تلزم المقامات الفارسية راويا بعينه ولا بطلا بداته فهما يختلفان من مقامة إلى مقامة .

وتدل أسماء المقامات العربية على البلدان التى جرت فيها حوادثها كالمراغية والتبريزية والأصفهانية ... الخ ، بينما تدل أسماء المقامات الفارسية على موضوعاتها : فى التصوف — فى العشق ... الخ .

الأحداث التاريخية

والظواهر الاجتماعية

إذا وقعت حادثة تاريخية بين شعب من الشعوب ثم امتدت أصداؤها إلى شعب آخر وتركت آثارها فى أدب ذلك الشعب دخلت هذه الحادثة وما قبل فيها من أدب دائرة البحث فى الأدب المقارن .

وكذلك الحال فيما يتصل بالظواهر الاجتماعية كالأعياد وغيرها فانها إذا انتقلت من شعب إلى شعب آخر وأثرت فى اتجاهاته وسلوكه وانعكس هذا فى أدبه دخلت هى الأخرى دائرة الأدب المقارن .

(١) مقامه نوى : ١٥٠ .

(٢) وهذا فى أغلب المقامات لأن المقامة المضيرية مثلا يمد التاجر البندادى بطلها .

مقتل الحسين :

ومن الأحداث التاريخية ذات الشأن في العالم العربي حادثة مقتل الحسين رضى الله عنه في كربلاء . فهذه الحادثة عربية في بيئتها وأبطالها. ولكنها هيجت خواطر شعوب أخرى كالفرس والترك ودفعت كثيرين من شعرائهم للنظم فيها تمجيذاً للحسين القتيل ومن قتل معه من آل بيته وتنديداً بالقاتلين الأمويين.

وموضوع الحادث مثير في تكوينه وتفصيله ، ويصلح مادة جذابة لمن أراد تظلمها أو الكتابة فيها أو صوغ القصص العاطفية المؤثرة حولها .

وأنا هنا أعتمد على تاريخ الطبري في ذكر أحداث هذه القصة المؤلمة .
(حوادث سنة ٦٠ وسنة ٦١) .

ويبدأ المشهد الأول في القصة بموت الخليفة الأموي معاوية وتولى يزيد بعده . ويمتنع الحسين عن البيعة ليزيد فيسمع أهل العراق بموقف الحسين فيشجعهم هذا على مكاتبة ودعوته إليهم لبايعوه . وظلت كتبهم ورسائلهم تأتي الحسين حتى صبح عزمه على الخروج إليهم . وكان قد بلغه أن اثني عشر ألفاً من أهل الكوفة قد بايعوه .

ويصور المشهد الثاني من القصة التفاف أصحاب الحسين ونصحاؤه حوله . فلنهم لما يلغهم عزمه على التوجه إلى الكوفة ناقشوه في الأمر ونصحوه تصيحة المخلصين الذين يفكرون بالعقل والمنطق ولا يتدفعون وراء العاطفة أو المظاهر . قيل له مثلاً إنك تريد أن تسير إلى العراق . وفي العراق عمالك يزيد وأمراؤه ومعهم الأموال ينفقون منها بسخاء لشراء الرجال ، والناس عبيد للدرهم والدينار . ومن باعك بالدرهم لم تأمن أن يقاتلك . واشترك عبد الله بن عباس مع الناصحين وحذره من الذهاب إلى قوم يدينون بالطاعة ليزيد ويمثلون أوامره ويتقذرون أحكامه ويقدمون ما يطلبه عماله من الأموال .

ومع كل هذه النصائح رفض الحسين وصمم على الخروج فعاد إليه عبد

الله بن العباس مرة أخرى ينصحه ألا يخرج بنسائه وصبيته حتى لا يقتل أمام أعينهم كما قتل عثمان ونسأؤه وولده ينظرون إليه. وحتى هذه النصيحة المنطقية البدئية لم يقتنع بها الحسين .

ويروى الطبري أن الحسين لما بلغ الصفاح لقي الفرزدق للشاعر فتحدث إليه وسأله رأيه في القوم فأجابه الفرزدق : قلوب الناس معك وسيوفهم مع بني أمية .

ونصحه غير هؤلاء كثيرون ولكن النصيح لم يجد .

وأما المشهد الثالث فيصور الحسين وقد سار في طريقه إلى العراق . وبينما كان يتجه إلى القادسية لقيته أوائل خيل عبيد الله بن زياد فعدل إلى كربلاء . ولم يزد أصحاب الحسين عن خمسة وأربعين فارساً ومائة راجل بينما بلغت قسوة أعدائه في أول الأمر ألف فارس بقيادة الحر بن يزيد التميمي البربري . وعندما رأى الحسين أن أعداءه سدوا عليه الطريق حاول أن يسرب رجاله إلى الكوفة والحر يردهم إلى موضعهم . وظلوا كذلك إلى أن أقبل رسول عبيد الله بن زياد فسلم على الحر بن يزيد وأصحابه ودفع إليه كتاباً من عبيد الله يطلب فيه أن ينزل الحسن وأعوانه بالعراء في غير حصن وعلى غير ملاء . وكانت هذه خطوة مدبرة لإرغامهم على التسليم . ثم جاءت الإمدادات للحر بن يزيد في أربعة آلاف على رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص .

ويبدو من رواية الطبري أن عمرو بن سعد ورجاله كانوا يجلون الحسين ويكبرونه ويتهيبون قتاله ، وهذا سر تردد الرسل بين الطرفين طويلاً .

وفي يوم عاشوراء من سنة ٦١ بدأ الموقف الراكد بين الطرفين يتحرك . فخرج الحسين فيمن معه من الرجال ، وهم قلة قليلة . وكان قد أعد ورائه خنقاً ملاء حطباً وأوقد فيه ناراً حتى لا يأتيه أعداؤه من ورائه .

ويأتي المشهد الأخير من المأساة فترى الحرب بينهما تبدأ بالمنجزات الفردية،

وصعب على جيش الأمويين أن ينالوهم في أول الأمر لاجتماع أبنيتهم وتقارب بعضهما من بعض فكانت هذه الأبنية المتراسة حاجزاً واقعياً . فلما رأى ذلك عمر ابن سعد أرسل رجلاً يقوضونها عن إيمانهم وعن شاكلهم ليكشفوهم من الجانبين وكان رجال الحسين يتجولون خلال البيوت فيقتلون من يقوض أو ينهب . ولما لم ينتج هذا الأسلوب أمر عمر بن سعد باشعال النيران في البيوت . وظل القتال دائراً يقتل أصحاب الحسين من أعدائهم ويقتل أعداؤهم منهم . ولكن كان أصحاب الحسين قليلين بحيث إذا قتل واحد منهم أو اثنان تبين ذلك فيهم ، أما أعداؤهم فكانوا كثيرين لا يتبين فيهم من يقتل منهم .

وبعد هذه المناجزات والأعمال التخريبية بدأت الحرب بعد صلاة الظهر واشتد القتال بين الطرفين . وكان أصحاب الحسين مع قتلهم يحيطون به ويفدونهم بأنفسهم ، وكان كلما قتل منهم واحد تنافس الباقون في الحلول محله حتى ينالوا شرف الاستشهاد بين يدي الحسين . وحين تساقط الرجال ولم يبق إلا الغلمان تسابق هؤلاء أيضاً في حماية الحسين ، وأثبتوا أنهم لا يقلون إخلاصاً وإيماناً . وحين استبد به العطش تقدم ليشرب من الماء فرماه حصين بن تميم بسهم أصابه في فمه فأنفجر منه الدم . ورأى الأعداء الفرصة سانحة فتكاثروا عليه من يمينه وشماله فكان يدفع هؤلاء وهؤلاء ويقاقل واقفاً على رجليه قتال الفارس الشجاع .

ويذكر الطبري أن الأمر طال بعض الوقت . ولو شاء الناس أن يقتلوه في برهة يسيرة لفعلوا ولكنهم كان يتقى بعضهم ببعض ويود هؤلاء أن يكفيهم هؤلاء وأن يتحملوا عنهم وزر قتله . وكان لابد أن تم المأساة وأن يسدل الستار بسقوط البطل فحمل عليه الأعداء بعد ذلك من كل جانب حتى ضربت كفه اليسرى وعاتقه ، فأنصرفوا عنه وهو ينوء ويكبو ولكن أحدهم طعنه بالرمح وهو في هذه الحال السيئة فوقع ، ولم يكف هؤلاء القساة ما أصاب الشهيد فتقدموا منه واحتزوا رأسه . وكان الحسين حين قتل مصاباً بثلاث وثلاثين طعنة وأربع وثلاثين ضربة . ولم يتركوه قبل أن يسلبوه ما كان معه . أخذوا سراويله وقطيفته ونعليه وسيفه .

هذا باختصار موضوع هذه المأساة التي عني بالحديث عنها أدباء الفرس
في أشعارهم وكتاباتهم .

قراءة الروضة :

ومن المظاهر المتصلة بهذا الموضوع في حياة الفرس وأدبهم قراءة الروضة
«روضة خواني» . والمقصود بالروضة كتاب روضة الشهداء التي ألفها حسين
واعظ كاشفي المتوفى سنة ٩١٠ هـ . وقصد المؤلف من هذا التأليف أن يجعل في
أيدي الناس ما يعين على تذكيرهم بمجاهد نبيهم صلى الله عليه وسلم وآل بيته
كعلي والحسين رضي الله عنهم وما لقيه هؤلاء من العذاب وما قدموه من
تضحيات . ويعتمد المؤلف فيما جمعه من المادة التاريخية على المؤلفات المعروفة
كتاريخ الطبري . ولما كانت مهنة المؤلف وعظ الناس ومخاطبة الجماهير والتأثير
على مشاعرهم فقد توخى في عرضه للاحداث أن تكون قصصه مشوقة وفي
الأسلوب أن يكون مثيراً ملهياً للعواطف داعياً للبكاء .

وقد لقي هذا الكتاب من النجاح ما أغرى كثيرين على السير على منواله .
وفي هذا النوع من المؤلفات تبدو - إلى جانب تمجيد آل البيت - روح العداوة
لأهل السنة - ويتأدى بعضهم في التعصب للشيعنة بلعن الخلفاء . وقد يرجع
بعضهم إلى عهود الجوسية فيمثل آل البيت بالنور ويمثل الأمويين بالظلمة .

أشعار محتشم كاشاني :

ومن أبرز الشعراء الذين عنوا بالناحية الدينية في الشعر محتشم الكاشاني .
وهو أشهر من نظم في مدح آل البيت وقصة شهيد كربلاء . والمحتشم من شعراء
العهد الصفوي . وكان الصفويين شيعة متعصبين فشجعوا الشعراء على هذا

الانجاء الدينى . وتوفى المحتشم في ٩٩٦ هـ / ٢٥٨٨ م ومن أشعاره في قصة الحسين ما معناه :

«ما هذا الاضطراب الذى عم العالم وما هذا النواح وهذا العزاء وهذا المأتم ! هل جاء يوم القيامة بلا نفخ فى الصور وتصاعد إلى العرش الأعظم كل ما فى الأرض . وهذا الصبح حين تنفس فى ذلك اليوم بدا مظلماً فعم ظلامه الكون والناس . ولشدة ما اضطرب كيان العالم خيل إلى الناس أن الشمس أشرقت من المغرب .. وإذا أطلقت على يوم عاشوراء أنه يوم القيامة فما جاوزت الصواب . وفى الحضرة المقدسة التى لا مكان فيها للحزن أحنى جميع القديسين رؤوسهم غما وحزنا . والجن والملائكة تندب وتنوح تعبر عن عزائها للأدمنين فى أشرف الناس . هو الحسين ، شمس السماء والأرض ونور المشرقين حبيب رسول الله .

وفى موضع آخر يصور ما أصاب الطبيعة من الاختلال والاضطراب يوم ذبح الحسين رضى الله عنه فيقول ما معناه إن الشمس طلعت فوق الجبل حاضرة الرأس (كناية عن الحزن) يوم رقع على الرمح رأس ذلك العظيم واضطربت الأمواج واثارت كالجبال ويكت السماء فأمطرت مدرارا وتزلزلت الأرض الساكنة وتوقف الفلك عن الحركة والدوران وقد هال الرعد ما رأى من كل هذه الاضطرابات التى لحقت الكون فدوى يظن أن يوم القيامة قد حان

وفى أبيات أخرى يصور زيف ابنة الزهراء وقد وقعت عينها على جسد الإمام الطاهر بن جث الشهداء فندت منها صيحة على رنمها «هذا حسين» ومن حرقة قلبها اشتعلت النار فى العالم . ولسان مفعم بالأسى والعنتب أدلوت حفيذة الرسول وجهها نحو المدينة تنادى «أيها الرسول» وفى عبارات مؤثرة تندب أختها مخاطبة الرسول عليه الصلاة والسلام : «إن حفيدك حسين هو هذا القتيل الملقى فى الصحراء . وهذا القتيل الملتطخ بالدماء كأنه صيد هو حسين . وتشبه الحسين بسمكة ألقيت فى بحر من الدماء وجروح جسدها تزيد على عدد

النجوم ، وهذا الغريق في محيط الشهادة جعل رمال الصحراء وردية اللون من شدة ما نزع من دمائه . وهذا الشهيد الذي يبست شفتاه من شدة العطش بعيداً عن شاطئ الفرات وتدفقت دماؤه على الأرض تدفق ماء جيحون هو حفيدك الحسين . وهذا الصريع الذي ترك على الأرض وبخل عليه القنلة بالدفن هو حفيدك الحسين . وحين وجهت زينب وجهها صوب البقيع تخاطب أمها الزهراء احترق من لهيب كلامها الوحش في الأرض والطير في الهواء .

وإلى جانب الشعر التقليدي في رثاء الأئمة وتمجيد آل البيت وجدت هناك أشعار أخرى أبسط تعبر عن هذه المعاني وتعمق الشعور الديني عند الفرس . وكانت هذه تتردد على ألسنة الناس في احتفالات المحرم . وفي هذه الاحتفالات كانت تستخدم أساليب كثيرة لتحريك عواطف الناس وإثارتهم . وقد اتخذت هذه الأشعار بعد ذلك صبغة تمثيلية Drama وأصبحت تعرف بأشعار التعزية «تعزيت» ويذكر براون أن هذه التمثيليات ظهرت في وقت متأخر عن العهد الصفوي . ويستدل على هذا بكتابات أولياريوس الذي قضى شهر المحرم سنة ١٠٤٧ هـ / ١٦٣٧ في أردبيل ، ووصف بالتفصيل كل ما رآه في احتفالاتهم بيوم عاشوراء الذي يعرف عندهم أيضاً بيوم القتل «روز قتل» . ولكنه لم يتحدث عن أي تمثيليات رآها في هذه المناسبة . ويعتقد براون أن هذا الطابع التمثيلي ظهر عندهم في نهاية القرن الثامن عشر أو أوائل القرن التاسع عشر أي في بداية عهد القاجاريين . وربما كان اتصال الإيرانيين بالغرب واطلاعهم على المسرح الأوروبي هو الذي شجعهم على اتخاذ هذا اللون من الفن (١).

* * *

وهذا وقد ألف الشاعر التركي فضولي كتابه المشهور «حديقة السعداء» . وتناول فيه قصة الحسن والحسين رضي الله عنهما على نحو ما فعل حسين واعظ الكاشاني في «روضة الشهداء» .

Browne : A Literary History of Persia vol. 4. 1953

(١)

سقوط بغداد :

هذه حادثة . وهناك من أحداث التاريخ ما يشبهها . وحادثة كسقوط بغداد في أيدي المغول وتحطيم الخلافة العباسية قبلة العالم الاسلامي كان لها هي الأخرى رد فعل كبير .

من الشعراء الفرس الذين تأثروا بهذه الحادثة ف سجلوها الشاعر الفارسي الكبير سعدى شيرازي ٥٨٠ - ٦٩١ هـ / ١١٨٤ - ١٢٩١ م يقول فيها :

للسماء حق إذا بكّت على الأرض دما
على زوال ملك المستعصم أمير المؤمنين (١)
يا محمد إذا رفعت رأسك من التراب يوم القيامة
فأرفعها الآن وانظر هذه القيامة بين الخلق (٢)
وانظر هذا الموج من الدم يتدفق على أعتاب الحرم
وانظر إلى دماء القلوب تقطر في الأكمام (٣)
احلر قلب الدنيا وانقلاب الزمان
فلم يدرك في خيال أحد أن يقع ما وقع

-
- (١) آسمان راحق بود کر خون بریزد بر زمین
بر زوال ملک مستعصم امیر المؤمنين
(٢) ای محمد که قیامت می بر آری سر ز خاک
سر بر آور وین قیامت در میان خلق بین
(٣) نازنینا حرم را موج خون بی دریغ
ز آستان بکشت و مارا خون دل در آستین
(٤) زینهار از دور کیی و انقلاب روزگار
در خیال کس نکشی کابختان کرد چنین

يا من رأيت شوكة البيت الحرام ارفع بصرك
وانظر كيف كان قياصرة الروم والخواقين يتحنون عند هذا المكان (١)
لقد سالت دماء أولاد عم المصطفى
على ذلك التراب الذى كانت تسجد عليه السلاطين (٢)
وللشاعر قصيدة عربية أخرى في تسجيل هذه الحادثة . هذا مطلعها :-
حبست بجفنى المدامع لا تجرى
فلما طغى الماء استطال على السكر
نسيم صبا بغداد بعد خرابها
تمنيت لو كانت تمر على قبرى .

انطونيو وكليوباترا :

هذه قصة أخرى تمتزج فيها الحوادث ، السياسة ، والقتال ، والحب .
وهى مادة صالحة لدرس الأدب المقارن .
حوادث القصة وقعت في ارض مصر ، وفي الإسكندرية بالذات . ثم
طار صيتها إلى الأدباء في أوروبا فتأثرت بها الآداب الأوروبية ، ثم عادت بعد ذلك
إلى موطنها في مصر حيث تلقاها شوقي الشاعر المصري وصاغ منها مسرحيته
المعروفة «مصرع كليوباترا» .

* * * *

وخلاصة القصة أن كليوباترا لما أحست بالمكايد تدبر من حولها حرمانها

(١) ديدة بردار اى كه ديدى شوكت بيت الحرام

قيصران روم شربخاك وخاقان برزمين

(٢) خون فرزندان عم مصطفى شد ريخته

هم بر آن خاكى كه سلطانان نهادلى جوين

من تولى عرش مصر ، اتجهت إلى سوريا لتجهز جيشاً يعينها في المحافظة على حقها وهناك لقيت يوليوس قيصر الذى فتنه جمالها فساعدتها على ارتقاء عرشها .

وعندما قتل يوليوس قيصر انضمت بعد ذلك إلى الجانب الذى يتزعمه انطونى . وكانت قدأبطأت في الانضمام اليه ، وتقديم الولاء له ، فغاظه ذلك وصمم على عقابها ولكنه ما إن رآها حين قدمت إليه حتى نسى العقاب والتأديب وانصرف إلى الحب والغرام . وكان هذا الحب نحساً عليه فقد ملكه عليه حسه ، وعقله ، وشغل كل فكره ، وصرفه عن العناية بتثبيت ملكه ، وتدعيم سلطته ، والعناية بجيشه . وواضح من أحداث القصة أنها هي الأخرى أحبته ، ولكن الحب لم يغرقها كما أغرقه فخلطت حباً بسياسة ، وعاطفة بمصلحة ، ولم يحجب عنها الرؤية السياسية . وكانت مع حبها انطونيو تفكر في مملكتها ، وفي تثبيت عرشها ، وإزاحة أعدائها من طريقها ، وتهيئة الجو لابنها ليتولى عرش مصر بعدها .

وكانت أبناء البطل الرومانى انطونى الذى نسى مجده ، وضحى بكبريائه وأذله الهوى تبلغ القيصر في روما بعد أن يضيف إليها الوشاة من الأخبار م يعكر صفو العلاقة بينها .

وأخيراً يرى انطونى أن يسافر إلى روما للتفاهم مع قيصر ، وإزالة سوء التفاهم . وكان بينها عتاب واتهامات صفت وسويت . ورأى انطونى لتوثيق الروابط بينه وبين قيصر وتهيئة فرص التعاون بينها أن يتزوج اخته «اكتافيا» ، ولكنه لم يطق بعد هذا الزواج أن يظل بعيداً عن كليوباترا فأوفد «اكتافيا» إلى أخيها قيصر في بعض مسائل بينها وفر هو إلى مصر .

وتتعدد الأمور بين انطونيو وقيصر وتصبح الحرب بينها ضرورة لا مفر منها :

وتبدأ هذه الحرب بينها في البحر . ولم يكن أسطول انطونى البالى العتيق قادراً على خوض معركة بحرية ومواجهة أساطيل اكتافيوس قيصر روما .

وينهاه المخلصون من رجاله والمختصون عن ارتكاب هذه الحاقة ، ولكنه يجازف ويصر عليها لأن كليوباترا رأت هذا . والرأى عنده ما رأت : وتكون الهزيمة هى النتيجة المحتومة . وقد استشعرت كليوباترا الهزيمة قبله فانسحبت من الميدان . ومن العجيب أن يراها تنسحب فيفعل فعلها ويسرع للحاق بها .

ثم تسنح الفرصة بعد ذلك لحرب برية . وكان جيش انطوني أكثر استعداداً لهذه الحرب البرية . ولهذا رأيناها يتصر على عدوه ، أول الأمر ولكن انطوني القائد العاشق الذى فقد مقومات القيادة لم تكذبشائر النصر تلوح أمامه فى الأفق حتى ترك المعركة قبل أن يقضى على عدوه قضاء تاماً ، وعاد إلى كليوباترا فرحاً بما أحرز من نصر موقوت ، طالباً الراحة بين أحضانها من عناء القتال يوماً كاملاً ، ملتصقاً الزاد من قبلاتها : وبهذا الأسلوب فى عدم تقدير المسئولية ، وفقدان روح الجندية الحققة ، والخلط بين الغرام والقتال أضاع من يده النصر ، وتحول الموقف إلى هزيمة ساحقة .

آثر انطوني بعد هذه الهزيمة أن ينتحر . ووجدت كليوباترا نفسها وحيدة توشك أن تقع أسيرة فى يد اكتافيوس قيصر المنتصر الذى سيفرح بأسيرته ، ويحملها معه إلى روما ، ويعرضها على جماهير الشعب رمزاً جلياً لهذا الانتصار العظيم الذى أحرزه ففضلت أن تنتحر هى الأخرى .

* * * *

وفى مسرحية شكسبير «انطوني وكليوباترا» - التى اعتمد فيها بصفة أساسية على الترجمة المفصلة التى كتبها المؤرخ بلوتارك عن ماركوس انطونيوس نراه يقدم من الأوصاف عن انطوني وكليوباترا ما يحدد شخصيتهما تمام التحديد .

انطوني فى تعبير شكسبير مروحة فى يد الملكة المصرية تحركها بيدها . وهو يعترف بلسانه حينما يفتق إلى نفسه بأنه مقيد بقيود ثقيلة من حب هذه

المرأة المصرية وسحرها . (الفصل الأول المنظر الأول) ولكنه في المسرحية عاجز عن تحطيم هذا القيد ، بل إنه في كثير من المواقف يبدو سعيداً به .

وعندما عاد مهزوماً بعد الواقعة البحرية كان يبرر — أمام كليوباترا — هزيمته بحبيها الذي سيطر عليه وأنساه واجبه . فكأنها مسئولة أمامه عن هذا الحب الذي أدى إلى فشله . وكان كل همه أن يطلب منها قبلة تعوضه خسارته وتخفف ألم هزيمته (الفصل الثالث المنظر الحادى عشر .)

وقد أتى المؤرخون على عاتق كليوباترا كل أخطاء أنطوني ، فتخاذله في القتال ، وضعفه عن مواجهة الأعباء والمسئوليات يرده المؤرخون إلى تلك المرأة الساحرة التي انزلته من مجده إلى الخضيض ، فقضت على حاضره ومستقبله قائداً وملكاً ورومانياً أصيلاً . لقد كانت كليوباترا في نظرهم مسئولة عن فراره من الواقعة البحرية ، وعن هزيمته في الواقعة البرية ، وعن هروبه من روما ، وتحليله عن الحكم ، وهجره لزوجته الأولى فلوفيا والثانية اكتافيا .

وينسى هؤلاء أن شخصية انطوني كانت هي مصدر بلائه كله . شخصية غير متماسكة . إذا اندفعت وراء الحب والعاطفة لم تر في الوجود شيئاً غيرهما وكان الحب يتعارض عند هذه الشخصية مع المجد ، أو كأنه نقيض للواجب ، والخير . بينما نرى الشخصية السوية المتماسكة تقيم الحدود بين الحب والواجب بين العاطفة والمصلحة العامة ، وتنعم بالحب وتنعم أيضاً بأداء الواجب وراحة الضمير . وقد بدا من حوادث المسرحية أنه لا يزن الأمور فيحسن وزنها ولا يقدر العواقب فيحسن تقديرها ، وأنه يميل إلى الدعة والنعيم والحب والنساء أكثر مما يهتم بالواجب وتحمل التبعات والأعباء . وإذا كانت كليوباترا قد لعبت به فقد لعب هو بغيرها من النساء . تزوج فلوفيا وكانت امرأة فاضلة فهجرها ، ونسى أمرها ، ولم يذكرها إلا ساعة جاءه خبر موتها . ثم تزوج بعدها اكتافيا وكانت زوجة صالحة ، ثم خدعها فوجهاها إلى أخيها اكتافيوس

قيصر في مهمة وانسل عائداً إلى مصر . وطبيعته تأبى عليه أن يعيش مستقراً مع زوجة فاضلة تقدم له الحب في خفر الزوجات وحباهن . فهي — أى طبيعته وتكوينه — تدفعه إلى الجرى وراء المرأة التي تلهب حواسه وغرائزه ، وتقدم له الحب والجنس بغير قناع . وهو يبدو أمام الناس قائداً قوياً الشكيمة ولكنه أمام كليوباترا جندي سلس القياد . وهو على استعداد لأن يسوس العالم في ظاهر الأمر ، وأن تسوسه امرأة في الحقيقة والخفاء . المهم أن تعرف كيف تسوسه ، وكيف تجره لتضع الأصفاد في يديه . وقد عرفت كليوباترا كل هذا .

وفي مسرحية شكسبير نصوص واضحة تدلنا على أن هذا الرجل — انطوني — كان يعاني أزمة نفسية ترسبت في أعماقه ووجهت كل سلوكه وتصرفاته . فالأزمة النفسية التي كان يعاني منها — وليست كليوباترا — كانت هي السبب في هجره روما ، ونخليه عن الحكم ، وهروبه من أمام قيصر في كل مكان قد يجمعها أو يلتقيان فيه ؛ في روما ، في موقعة اكتيوم البحرية ، في موقعة اسكندرية البرية ... الخ . ولنفهم هذا العامل النفسي ينبغي أن نرجع إلى تلك المحاور التي جرت بين انطوني والعراف ، لقد طلب نبوءة العراف في مستقبله ومستقبل قيصر أيها ارفع شأننا وأسعد حظاً ، فنصحه العراف أن يبتعد عن قيصر وألا يجتمع معه في مكان واحد لأن حظ قيصر أوفر من حظله وسعده أعظم من سعده ، وأن الروح التي تسيطر على قيصر تغلب على روحه لا محالة إذا اجتمعا . ولهذا — والكلام لا يزال للعراف — لن يستطيع أن ينتصر عليه في أى ميدان ، إذا لاعبه خسر ، وإذا نازله فشل . وكل ما لدى انطوني من فضائل ومزايا تتلاشى وتختفي إذا اجتمع مع قيصر في مكان واحد وإن كانت تعود إلى الظهور إذا ابتعد عنه . وخلاصة هذا الكلام أن قيصر وانطوني إذا اجتمعا في مكان واحد كان على انطوني أن يحتجب ويتوارى إذ لا حيلة له أمام حظ قيصر . وقد خلا انطوني إلى نفسه بعد نبوءة العراف وبدأ في ضوء هذه النبوءة يفسر كثيراً من الأحداث السابقة التي مرت في

علاقته بقيصر : وتداعت الأفكار والمعاني . تذكر أنه كان كلما لاعب قيصر
الترد خسر اللعب ، وكلما نافسه في رياضة فاز عليه قيصر حتى ديكته كانت
إذا صارعت ديكة قيصر خرجت من المصارعة ذليلة مهزومة مع ما تمتاز به
ديكته هو من التفوق الجسماني . (الفصل الثاني المنظر الثالث) .

هذه النصوص من شكسبير تكشف لنا شخصية انطوني والسرى في كثير
من تصرفاته . لماذا ترك روما ؟ لماذا ترك الحكم لقيصر ؟ لماذا هجر اكتافيا
زوجته — أخت قيصر — وهرب منها ؟ لماذا فر من أمام قيصر في المعركة
البحرية ؟ لماذا لم يصمد في المعركة البرية ؟ ... الخ .

في هذه النصوص مفتاح شخصية انطوني في جانب كبير منها هو سر
هروبه إلى الشرق ، وتفضيله الإقامة فيه . وما دام بعيداً عن قيصر فهو سعيد .
وما يمنعه ما دام سعيداً من أن يلهو ويعبث كما يشاء .

* * * *

تلك كانت شخصية انطوني كما صورها شكسبير . أما كليوباترا فواضح
من صورتها عنده أنها كانت هي الأخرى محبة عاشقة .

فعندما سافر انطوني إلى روما لإصلاح الأمور بينه وبين قيصر طلبت
من وصيفتها أن تأتيها بالخنجر لتفقد وعيها فلا تشعر بغياب انطوني . وكانت
كلما فكرت فيه ، وهو غائب عنها ، تخرجت من ألم الفراق ومرارته ما يفوق
طعم السم (الفصل الأول المنظر الرابع) .

وعندما جاءها الرسول يبلغها زواج انطوني من اكتافيا لم تصدق أذنها .
وراجعت الرسول أكثر من مرة فيما ذكر . وكانت تمنيه وتهده لى يرجع
عما قال ، ولكن الرسول تمسك بالأمانة في أداء الرسالة وفضل الحقيقة على
ارضاء الملكة ، فزادها الرسول بإصراره على الحقيقة غيظاً على غيظ . وبلغ
بها الأمر أنها ضربته واستلت مديّة تريد أن تقتله . ولما رأى الرسول العذاب

الذى سيقع به فضل أن يرضيها من طريق آخر إذ لم يكن بوسعها أن يراجع عما قال . وإذا كان قد صدق في جوهر الموضوع الذى كلف بإبلاغه فلا عليه بعد ذلك إذا كذب في التفاصيل التى لم يكلفه أحد بإبلاغها . ولما أخذت تسأله عن أوصاف تلك العروس الجديدة أتاها من هذه الناحية فأرضاهما وألهاها عنه بل عطفها عليه . كانت كأى امرأة تعشق قد غارت أشد الغيرة . فكانت تسأل الرسول عن كل ما يتصل بضررتها ؛ قامتها ، مشيتها ، صوتها ، وجهها شعرها ، وكان الرسول يجيبها بما يرضيها . أما القامة فلا تبلغ قامة كليوباترا وأما المشية فلا يقين الرأى مشيتها من وقفها ، كلاهما سواء ، وجسمها جامد كالصخر يستوى فيه الحركة والوقوف ، وأما الصوت فخفيض لا يسمع ، وأما الوجه فأسمر مستطيل تعلوه جهة ضيقة . عند ذلك عم البشر وجه كليوباترا وأخذت تنفى على الرسول ، وتشيد بدكائه وقوة ملاحظته ومنحته الذهب وقدمت إليه الاعتذار عن إساءتها السابقة إليه . ولم تنس بعد أن خرج الرسول أن تولد إليه على عجل إحدى جواربها تسأله عن شعرها . وفات ذكاء كليوباترا — وهذا ما نراه — أن الرسول قد يكون فيما قاله لها مجاملا متملقاً يخاف أن يناله منها عذاب شديد إذا استمر في ذكر التفاصيل بنفس الأمانة ؛ على أى حال لا تسلك المرأة هذا المسلك إلا إذا غارت ولا تغار إلا إذا أحببت (الفصل الثالث المنظر الثالث) .

وعندما أبلغت انطوني — كذبا — أنها ماتت كانت تعلم شدة غضبه عليها لاعتقاده أنها السبب فيما حدث ، وأنها كانت تتآمر عليه مع قيصر فأرادت بهذه الكذبة أن تلطف من حدة غضبه . ولكن قلبها بعد ذلك لم يطاوعها فقد يصدق خبر موتها ، وقد يؤثر فيه هذا الخبر المزعج بما يضره ويؤذيه فأوفدت إليه من يكشف له الحقيقة ويصحح الأمر ، ولكن رسولها وصل إليه وهو في لحظاته الأخيرة . (الفصل الرابع المنظر الثانى عشر) .

وعندما أوشكت هي الأخرى أن تودع الدنيا لم تنس أن تزين وتتجمل لتلقى انطوني في أبهى منظر ، وأجمل مظهر كما اعتادت في حياتها أن تلقاه . (الفصل الخامس المنظر الأول) .

وهذا كله من دلائل الحب . وبسبب هذا الحب كانت تريد أن تحتفظ بحبيبها دائماً إلى جانبها . وهي تعلم أنه هجر قلبها زوجتين ، وهي تعلم كذلك من تجربتها معه ، وفهمها له أن حب الزوجات الهادئ لا يرضيه ولا يغنيه فاستخدمت أنوثتها الطاغية ، وقدمت له لوناً جديداً من الحب لم يألفه من زوجتيه ، حب الغايات المائجات ، والعاشقات اللعوبات . وهذا من ذكائها

ومن الحق أن نذكر أن انطوني في لحظات غضبه كان يرميها بأبشع التهم فيصفها بالعاهرة والفاجرة ، وبأنها كانت متعة لقيصر وبمجي حتى شعباً منها ونبذها . ولكن كان ذلك منه وقت الغضب الذي لا يدوم عنده أكثر من لحظات يعود بعدها إلى استرضائها . ثم إن المسرحية — وليس من حقنا أن نخرج عنها — تخلو من توجيه مثل هذه التهم اليها .

أضف إلى هذا أن شكسبير يضيف إلى صورتها في الحب صورة أخرى تمثل الكرامة والكبرياء . فلما انتحر انطوني خشي قيصر أن تنتحر هي الأخرى وتفوت عليه لذة الظفر بها أسيرة ذليلة ، وحملها معه إلى روما لعرضها على الجماهير وتلقى إعجابهم وحتافهم بهذا النصر العظيم . ولهذا بذل كل ما في وسعه ليثبت الطمأنينة في قلبها على نفسها ومالها وعرشها ، وعاملها بكل احترام وتقدير . ولكن كليوباترا فطنت لما يراد بها ، وأدركت أنه يريد بقاءها سالمة ليحملها معه إلى روما حيث يتفرج عليها الشعب ، ففضلت أن يواربها تراب مصر فهو بها أرحم وعليها أحنى : (الفصل الخامس المنظر الأول) . وهي تعلم أنها حين تفعل هذا بنفسها ترك وراءها عرشاً لا تعرف مصيره ، وأولاداً قد يكون في حياتها الدليلة نفع لهم . ومع ذلك لا تبالي بهذا كله ، وتفضل أن تترك الدنيا عزرة كريمة .

هذا موقف شكسبير ، فلما انتقلت المسرحية إلى شوق رأينا يفيد من مادتها التاريخية في بناء مسرحيته ولكنه فسر حوادث التاريخ تفسيراً خاصاً . فهو يرى أن المؤرخ في مثل هذه الأحداث القديمة يعتمد على الرواة ،

وهؤلاء يروون الحوادث اجتهداً . وكثيراً ما يروونها كما يحبون أن تكون لا كما كانت فعلاً . يضاف إلى هذا أن المؤرخين الذين كتبوا تاريخ هذه الحوادث كانوا من اليونان أو الرومان فلا يسلم أمرهم في هذه الحالة من الهوى والميل . ولن نجد كليوباترا المصرية إنصافاً مع أمثال هؤلاء المؤرخين (١) .

وشوقى يرى من واجبه أن يدافع عن كليوباترة . وهو في دفاعه عنها لا ينزهها عن الأخطاء ، ولا يرفعها إلى مرتبة الأبطال والقدسين ، ولكنه يرى أن تاريخها لم يكتب على وجهه الصحيح ، وأن من حقها على المؤلف أن يمنحها حق الدفاع عن نفسها الذي حرمت منه طويلاً (٢) .

وحين يتهمون كليوباترا بأنها فرت من وقعة اكتيوم البحرية جنباً وغدراً لا ينكر شوقى هذه الحقيقة التاريخية ، حقيقة الفرار ولكنه يختلف في تفسيرها فهو لا يعتبر عملها جنباً وغدراً ، ولكنه يراه سياسة منها . يقول شوقى في تقرير موقفها وتفسير فرارها :

كنت في مركبي وبين جنودى
أذن الحرب والأمور بفكرى
قلت روما تصدعت فترى شط
را من القوم في عداوة شطر
بطلاها تقاسم الفلك والجيد
ش وشبا الوغى يبحر وبر
واذا فرق الرعاة اختلاف
علموا هارب الذئاب التجرى

فتأملت حالى مليا

(١) مصرع كليوباترا : ص ١١٥ شركة فن الطباعة

(٢) نلنه : ص ١١٨ .

وتدبرت أمر صـوى وسـرى
وتبينت أن رومـا اذا زا
لت عن البحر لم يسـد فيه غـرى
كنت في عاصف سـلت شراعـى
منه فانسلت البـوارج اثـرى
خلصت من رحي القتال ومـا
يلحق السفن من دمار وأسر
فنسيت الهوى ونصرة انطـنيـو
س حتى غدرته شر غـدر
علم الله قد خـلـت حـيـبـى
وأبا صـبـيـى وعـوـى وذخـرى
والذى ضـيع العـروش وضـحـى
في سـبـيـى بألف قـطـر وقـطـر
موقف يعجب العـلا كنت فيه
بنت مصر وكنت ملكة مصر(١)

فهى على لسان شوقى - تعترف أنها أخطأت في حق حبيبها ، وأنها حين
انسحبت من الواقعة لم تقدر الأمر من هذه الناحية العاطفية وأنها لم تتصور أن
يجدو انطونيـو حـلـوها فيـنـسـحب هو الآخر . ولكنها قدرته من وجهة نظر
ملكة مصرية كانت تطمح أن يستنزف المتحاربين قواهما وتبقى هى سليمة
لتسود البحار وحدها . فهذا تفسير من شوقى لا تغير فيه للحقيقة التاريخية .
وهو في موضع آخر يشرح أهدافها السياسية التى كانت ترى إليها . فهـ

(١) مصرع كليوباترا : ص ١٦ .

تشجع انطونيو للذهاب إلى الحرب عساه يتتصر : وفي انتصاره انفراد لها
بحكم الشرق ولايتها قيصرون من بعدها :-

امض إلى الهيجاء انه طونيو كما يمضي الأسد
إن الأسود في اللبد دونك في هذا الزرد
امض إلى المجد ولا يقعدك شغل في البلد
المجد لا يسأل عن صاحبة ولا ولد
أنت لروما في غد وقيصرون بعد غد
والشرق سلطان الذي إكليله لي انعقد
يا ليت سر يا سر طر عد ظافراً أو لا تعد (١)

وفي موضوع آخر تصرح بالكراهية لروما وأهلها وتتمنى زوالهم. وفي
حديثها مع حبرا الساحر تقول :

حبرا أعندك سحر يشل طاغوت روما ؟
ويجعل الناس فيها حجارة ورسوما ؟ (٢)

وأما أنها كانت أجنبية دخيلة على مصر لا تستحق دفاع شوقي عنها (٣)
فهذا ما سبق لشوقي أن وضحه حتى لا يثار مثل هذا الاعتراض من أحد .
وكان شوقي يرى أن الزمن الطويل الذي قضاه أجدادها في مصر كان كافياً
لتمصيرها (٤).

وظاهر مما فعله شوقي أنه لم يخالف التاريخ ولكنه فسر حوادث التاريخ
تفسيراً مصرياً : ومن حقه أن يفسر حوادث التاريخ . وماذا يكون التاريخ

(١) مصرع كليوباترا : ص ٤٩ .

(٢) مصرع كليوباترا : ص ٣٦ .

(٣) مسرحيات شوقي : ص ٧٤ . محمد منصور ، ط . مصر ١٩٥٦ .

(٤) مصرع كليوباترا : ص ١٤٧ .

إلا أنه نفاذ إلى أعماق الحوادث لبيان العلة فيها وتقديم تفسير لها . وبغير هذا النفاذ إلى أعماق الحوادث ومحاولة تفسيرها وتعليلها يصبح الأمر مجرد تسجيل للحوادث . وما فعله شوقي من حقه ولا لوم عليه . وقد تعرض الحادثة الواحدة لعدد من المؤرخين فيختلفون في بيان أسبابها وتفسيرها . ولا يلام أحد منهم فيما ذهب إليه . هذا هو الشأن بين المؤرخين فكيف إذا كان بين الأدباء والمؤلفين المسرحيين ؟

يقول مندور إن «شوقي» في محاولته رد اعتبار كليوباترا لكونها في نظره ملكة مصرية قد خالف التاريخ من جهة والمسرحيات الأوروبية من جهة أخرى (١) أما المخالفة فقد ظهر أنها في التفسير وليست في حوادث التاريخ . والمسألة عند شوقي أنها وجهة نظر مصرية في الموضوع . والمتأمل في مسرحية شكسبير ومسرحية شوقي لا يجد خلافاً جوهرياً بينهما . وأما المخالفة لما ورد في المسرحيات الأوروبية فليس المؤلف مطالباً بالسير على منوال غيره . وليست المسرحيات التي سبقت شوقي دستوراً ملزماً له ليتقيد به ويحتذى حذوه . والتفاصيل الفنية التي تحتاج إليها الحوادث التاريخية لنخلق منها عملاً فنياً تختلف قطعاً من مؤلف إلى مؤلف .

النوروز :

النوروز أكبر أعياد الفرس . وهو أول أيام السنة عندهم . ولهم في هذا العيد رسوم وتقاليد . ولا ضرورة هنا لأن نفصل في شيء من هذه التقاليد ويكفي أن نشير إلى بعضها بما انتشر بعد ذلك في العالم الاسلامي وأخذه العرب منهم ، وترددت أصداؤه في أدبهم العربي .

* * * *

ومن أراد التفصيل فيما يتصل بعيد النوروز فليرجع إلى بحثنا المفصل

(١) مسرحيات شوقي : ص ٧٤ .

وعنوانه «الأعياد الفارسية في العالم الإسلامي» المنشور في مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية المجلد السابع عشر سنة ١٩٦٣ .

من هذه العادات عادة التهادى . ومن عادة ملوك القرس في هذا العيد أن يتلقوا هدايا غيرهم من الملوك ويتقبلوا كذلك هدايا رعاياهم . وكل هدية تقدم إلى الملك في هذا العيد تقيد لصاحبها في الديوان مهما يكن قدرها . وترد هذه الهدية إلى صاحبها أضعافاً مضاعفة إذا أصابه ضيق واحتاج إلى المال .

وكان من عادة ملوك العجم ألا يحتفظوا في خزائهم بالكسوة من فصل إلى فصل كما يفعل عامة الناس فكانوا إذا جاء النوروز فرقوا ما عندهم من كسوة الشتاء وإذا أقبل المهرجان وزعوا ما لديهم من كسوة الصيف .

وكان من عادة ملوكهم أن يعقدوا في أحد أيام النوروز مجلساً عاماً للنظر في شكاوى الناس ويؤذن للشعب في شهود هذا المجلس . ولا يجرؤ أحد من اتباع الملك أو رجال حاشيته أن يمنع فرداً من الشعب يريد حضور هذا المجلس .

والخروج إلى البساتين والحدائق أمر شائع عند الملوك والشعب في هذا العيد ، فكان كسرى پرويز مثلاً يخرج إلى بستانه كل نوروز ليقضى هنا أسبوعين في قصف وهو .

وكان وجوه الناس يدعون إلى الموائد الملكية التي تقام في عيد النوروز أو غيره ويدخلون الإيوان على طبقاتهم ثم يتخذ كل منهم مكانه على المائدة حسب درجته . ويقف الخدم من ورائهم لخدمتهم ويقصده الملك الإيوان بحيث يرى جميع المدعوين .

وكان للغناء دوره الأساسي في احتفالات الملوك بهذه الأعياد . وتناولت الأغاني موضوعات شتى كان أهمها بطبيعة الحال مدح الملك ، والترنم ببطلاته والتحدث بنعمته .

ويقع عيد النوروز يوم ٢١ مارس . وهو اليوم الأول من السنة عندهم وبه تبدأ احتفالات هذا العيد . ولليوم السادس من بدء الاحتفالات (النوروز الكبير) منزلة عند الفرس . ففيه - على حسب اعتقادهم - توزع الحظوظ على الناس . ولهذا يكثرون فيه من الابتهاال إلى الله والدعاء . ولذا سمي هذا اليوم عندهم يوم الرجاء . ومما كانوا يتيمنون به في هذا اليوم أن يدوق المرء في صباحه السكر قبل الكلام ، وأن يتدهن بالزيت حتى يدفع عن نفسه ما قد يصيبه في سنته من البلايا .

والتهادى بالسكر عادة من عاداتهم في النوروز . ويقال في سبب هذا أنهم اكتشفوا السكر في إيران في يوم النوروز على عهد الملك جمشيد . ومن أجل هذا يتهداه الناس في هذا ويتبركون به .

ومن عادة الناس في هذا العيد أن يقصدوا الحياض والأنهار فيرش بعضهم بعضاً بالماء تطهيراً مما علق بأجسامهم من الأدران في العام المنقضى ، وتنظيفاً لأبدانهم من دخان النيران التي أوقدوها ليلة العيد . وعادة إيقاد النار من العادات التي يهتم بها الإيرانيون ليلة النوروز . فالنار عند الإيراني القديم من العناصر الموقرة . وهي عنده تمثل النقاء والصفاء كما أن إيقاد النيران يبدد في عرفهم - ما في الجو من وخم الشتاء .

وقد عرفت هذه العادات والتقاليد في المجتمع الاسلامي والعربي . ورغبة في الاختصار نتجاوز عما كانت عليه الحال في عهد الراشدين والأمويين . وفي عهد الدولة العباسية زاد اهتمام الدولة والشعب بهذه الاحتفالات . ولم يكن الاحتفال به قاصراً على الخلفاء وحدهم بل إن الناس أيضاً تسابقوا إلى الاحتفال به ، وأحبوا فيه ما كان معروفاً عند الفرس القدماء من عادات كمعادة إيقاد النيران ، وعادة التهادى ، وغيرهما

وكان الخليفة العباسي مثلاً يتبادل الهدايا مع الشعب في عيد النوروز وكان

يفرق عليهم هدايا مختلفة من صور مصنوعة من عنبر أو ورد أحمر أو غير ذلك من الهدايا .

وكان الخليفة المتوكل يخرج في احتفاله بالنوروز عن الحد الذي ينبغي للخليفة، مثله أن يلزمه .

ويذكر الطبري في حوادث سنة ٢٨٤ أن الخليفة المعتضد كان قد منع الناس في أول الأمر من إيقاد النيران ليلة النوروز ، ومن صب الماء في يومه وكلف المتادين ليعلموا ذلك في الأسواق ثم عاد ورجع عن رأيه وأطلق الحرية للناس في صب الماء وإيقاد النيران ، ففعلت العامة من ذلك ما جاوز الحد وخرج على المألوف .

ولم يكن الاحتفال بعيد النوروز قاصراً على بغداد عاصمة العالم الاسلامي وحدها وإنما امتد إلى كل بقعة من بقاع العالم الاسلامي .

وفي ايران ظل الاحتفال بهذا العيد قائماً إلى أن زحف المغول نحو ايران (٦١٨ هـ / ١٢٢١ م) فقصوا على كل مظهر من مظاهر الحضارة . وعندما جاء العهد الصفوي (٩٠٧ - ١١٤٨ هـ / ١٥٠٢ - ١٧٣٦ م) ، وأصبح التشيع مذهب الدولة الرسمي عادت الاحتفالات بالأعياد الفارسية القديمة .

* * * *

لا غرابة بعد ما رأيناه من انتشار عادة الاحتفال بالأعياد الفارسية وأهمها النوروز في أن يكون لها صدى واسع في الآداب الإسلامية كالأدب العربي والفارسي والتركي .

وكان الشعراء والكتاب في عيد النوروز يسرعون إلى الخلقاء والأمراء في العالم الاسلامي بقصائد المديح ورسائل التهنية . وعرفت في الأدب العربي النوروزيات والمهرجانيات ، وهي مجموعة الآثار الأدبية التي أنشئت في عيد النوروز والمهرجان .

وظهرت مؤلفات ورسائل خاصة بهذه الأعياد (١).
ومن الأمثلة في الشعر العربي قصيدة المتنبي يمدح فيها ابن العميد ويهتبه
بعيد النوروز :

جاء نورورنا وأنت مراده وورت بالذى أراد زناده
هذه النظرة التي نالها منك إلى مثلها من الحول زاده
ينثى عنك آخر اليوم منه ناظر أنت طرفه ورقاده
نحن في أرض فارس من سرور ذا الصباح الذي يرى ميلاده
عظمته ممالك الفرس حتى كل أيام عامه حساده
ما لبسنا فيه الأكاليل حتى لبستها تلاءمه ووهاده
عند من لا يقاس كسرى أبوسا سان ملكا به ولا أولاده
عربي لسانه فلسفي رايه فارسية أعياده

ويواصل المتنبي مدحه لابن العميد إلى أن يختم القصيدة بهذه الأبيات
التي تعبر عن حيرته فيما يهديه إليه في مناسبة النوروز . ويتنهي به الأمر إلى أن
يجعل من هذه القصيدة وأبياتها الأربعين هديته في هذا العيد .

كثير الفكر كيف نهدي كما أهلت إلى ربها الرئيس عباده
والذى عندنا من المال والخيل فمنه هباته وقياده
قد بعثنا بأربعين مهار كل مهر ميدانه إنشاده

والمتنبي في هذه القصيدة يتخذ من النوروز فرصة لمدح ابن العميد .
فهو — أى ابن العميد — مراد النوروز الذى يأتيه كل حول ليتزود إلى الحول
الذى بعده . ويصف السرور الذى يعم الناس ببلاد فارس في هذا اليوم حتى
عظمته ممالك الفرس فحسدته بقية الأيام على ما ناله من تكريم عند الناس . ويشير
الشاعر بعد ذلك إلى عادة من عادات الفرس في عيد النوروز إذ كانوا يتقلدون

(١) راجع تفصيلها في بحثنا « النوروز في الآداب الإسلامية » ص ١٠ وما بعدها .

قلائد ويلبسون من الزهور أكاليل . وكانت الطبيعة أيضاً قد أخذت زخرفها
وازينت بما نبت في الأرض من زهور وورود . ولا غرو في هذا لأن النوروز
يأتي في بداية الربيع .

وفي بيت شعر يشير أحد الشعراء إلى بعض العادات الفارسية القديمة
المتبعة في عيد النوروز : وذلك في قوله يشكو هجر الحبيب وصدده :

ولما أتى النوروز يا غايبة المنى

وأنت على الإعراض والهجر والصد

بعث بنار الشوق ليلاً إلى الحشى

فنورزت صبحاً بالدموع على الخد

ففي البيت الثاني إشارة في الشطر الأول إلى عادة إيقاد النيران ليلة النوروز
ولكن نار الشاعر ليست ناراً حقيقية تستعر في الخلاء ولكنها نار الشوق تتقد
في الأحشاء . وفي الشطر الثاني إشارة إلى عادة أخرى من عاداتهم في النوروز
وهي رش الماء في صبيحة هذا اليوم . ولم يلجأ الشاعر إلى الماء يرشه لأن
دموعه سالت على خده قامت مقامه .

وإلى نفس هذه العادات ، وبنفس هذه المعاني يشير شاعر آخر :

كيف ابتهاجك بالنوروز ياسكنى وكل ما فيه يحكىني وأحكيه
فناره كلهيب النار في كبدي وماؤه كغالي عبرتي فيه
وقول شاعر آخر :

نوروز الناس ونوروز ت ولكن بدموعي
وذكت نارهم والنار نار ما بين ضلوعي

وللشاعر مهيار الديلمي المتوفى ٤٢٨ هـ كثير من المداخل التي أهداها إلى
ممدوحيه في هذه الأعياد الفارسية كالنوروز والمهرجان . وفي هذه المداخل

كان الشاعر يهنيء بمدوحه بالعيد ، ويهديه شعره ، ويشير في خلال ذلك إلى بعض ما جرت به عاداتهم في الاحتفالات بتلك الأعياد .

ومن ذلك مثلاً قصيدته التي بعثها إلى الصباح أبي القاسم عبد الرحيم يهنئه فيها بالنوروز . وفي هذه القصيدة يشير الشاعر إلى عادة توزيع كسوة الشتاء على الناس في هذا العيد . هذه العادة التي ظلت متبعة في العهود الإسلامية . وكان بمدوحه أبو القاسم قد أخرج عنه خلعتة الشتوية . ومطلع القصيدة :

حاشاك من عارية ترد ابيض ذاك الشعر المسود
وفي نهايتها يقول :

وكيف طبت أن يرى فريسة نفسا وأيام الشتاء أسد
يحتشم النوروز من إطلاله والمهرجان يقتضيك بعد
ويحاول أحمد بن يوسف أن يبرر هدايا الرعية إلى الملوك والحكام في هذه المناسبة . فيقول وقد أرسل هدية إلى المأمون في يوم نوروز :-

على العبد حق فهو لابد فاعله
وإن عظم المولى وجلت فضائله
ألم ترنا نهدي إلى الله ماله
وإن كان عنه ذا غنى فهو قابله
ولو كان يهدي للكريم بقدره
لقصر فضل المال عنه ونائله
ولكننا نهدي إلى من نعزه
وإن لم يكن في وسعنا ما يعادله (١)

(١) معجم الأدباء : ١٧٢ هـ ط فريد رفاعي .

ولابن سينا تسع رسائل في الحكمة والطبيعات تعرف الرسالة السابعة منها باسم الرسالة النبروزية في معاني الحروف الهجائية . وفيها يحاول ابن سينا أن يفسر معنى الحروف الهجائية في فواتح عدد من السور . وقد نسبها إلى النبروز لأنه أهداها إلى ممدوحه في عيد نوروز . يقول ابن سينا : « كل تنزع به همته إلى خدمة نبروز مولانا الشيخ الأمير السيد أبي بكر محمد بن عبد الرحيم أدام الله عزه بتحفة تجود بها ذات يده . ولما رغبت في أن أكون واحد القوم وتابعا للسواد الأعظم في إقامة الرسم وكانت حالي تقعدني عن إهداء تحفة دنيوية تشاكل خزانته الكريمة ورأيت الحكم أفضل مرغوب فيه وأجل متحف به لاسيما الحكمة الالهية وخصوصا ما كان حكيما مليا ثم ما كان يكشف سرا هو من أنمض أسرار الحكمة والملة وهو الإنباء عن الغرض المضمن في الحروف الهجائية فواتح عدة من السور الفرقانية اتخذت فيه رسالة وجعلتها هديتي النبروزية إليه (١) . وابن سينا يشير فيما يقول إلى ما جرت به عادة الناس من إهداء ملوكهم وأمراءهم وممدوحهم في هذه المناسبة . وكان كل يهدي بما عنده . ولهذا فإن ابن سينا جريا على إقامة الرسم في هذا العيد قدم إلى ممدوحه هذه الهدية العلمية المفيدة حين قعدت به الحال عن تقديم هدية مادية تليق بالممدوح ..

ومن النثر الأدبي ما كتبه أبو اسحق الصبائي إلى عضو الدولة في التهئة بتحويل سنة (٢) : أسأل الله تعالى مبتهلا لديه ، ماذا يدي إليه ، أن يحيل على مولانا هذه السنة وما يتلوها من أخواتها بالصالحات الباقيات وبالزائدات الغامرات ليكون كل دهر يستقبله ، وأمد يستأنفه موفيا على المتقدم له ، قاصرا عن المتأخر عنه ، ويوفيه من العمر أطوله وأبعده ، ومن العيش أعذبه وأرغده ، عزيزا منصورا محميا موفورا باسطا يده فلا يقبضها إلا على نواصي أعداء وحساد ، ساميا طرفه ، فلا يغضه إلا على لذة نحمض ورقاد . مستريحة

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا . الرسالة السابعة . ط هندية ١٩٠٨

(٢) يقصد بالتحويل بدء اليوم الجديد (نوروز) للسنة الجديدة بعد منتصف الليل عندما يتحول الزمان من سنة قديمة إلى سنة جديدة .

ركابه فلا يعملها إلا لاستضافة عز وملك فائزة قداحه فلا يجيلها إلا لحيازة مال وملك ، حتى ينال أقصى ما تتوجه إليه أمنيته جاحا ، وتسمو له همته طامحا (١).

المهرجان :

إذا كان النوروز بداية الربيع فالمهرجان بداية الخريف . ويقع هذا العيد في اليوم السادس عشر من شهر مهر (٢) ويمتد العيد ستة أيام . وكان من عاداتهم في هذا العيد أن يهدوا ملوكهم كما كانوا يفعلون في النوروز ويبدو أن هذه الهدايا لم تكن اختيارية بالنسبة لكبار رجال الدولة . وكان الملك يوزع الكساء على الناس في هذه المناسبة استعداداً لفصل الشتاء كما كان يوزع كسوة الصيف فلا يدخرها للعام المقبل لأنه من العيب عند الملوك أن يفعلوا ذلك . وكان بعض الحكام في العهود الإسلامية يقلدونهم في هذا .

وكان لهذا العيد أيضا صداه في الأدب العربي . وكان الشعراء يشتمون فرصة هذا العيد ، كما كانوا يفعلون في النوروز ، ليتقدموا بقصائدهم إلى الحكام والمدوحين يهنئون ويمدحون . ومن أشهر هؤلاء بهيارنديدي (٣) ولا تكاد مدائحهم تخلو من ذكر هذه الأعياد والتهنئة بها . ومن هذا قوله من قصيدة .

وعاد المهرجان بخفض عيش

يرف على ظلاله الصفاق

هو اليوم ابتناه أبوك كسرى

وشيد من قواعد الوثاق

(١) يتيمة الدهر : ٢٤٦/٢ تحقيق محيي الدين عبد الحميد ط حجازي بالقاهرة .

(٢) هو الشهر السابع من أشهر السنة الإيرانية التي تبدأ بعيد النوروز في ٢١ مارس ويتداخل شهر مهر مع شهرى سبتمبر وأكتوبر .

اسم هذا العيد بالفارسية مهرگان . ولما كان حرف الجاف الفارسي غير موجود في العربية قلبوه جيما لقربه منه في النطق .

(٣) هو أبو الحسن مهيार الديلمى من شعراء العصر العباسى توفى سنة ٤٢٧ هـ .

وشق له من اسم الشمس وصفنا (١)
 يصول به صبيح الأشتاق (٢)
 ومن شعره أيضاً يهنيء ممدوحه بالمهرجان ويستهديه جبة على ما جرت
 به العادة ويشير إلى قدوم المهرجان وما يعنيه قدومه من حلول البرد :
 هل المهرجان اليوم إلا نديرة
 بهجمة أيام من القر ترهق
 وإن مس جسم عارياً مس محرقاً
 على برده والثلج كالنار تحرق
 فهل أنت منه حافظى بحصينة
 تمر بها تلك السهام فتزلق
 تضم إلى الدفء الجمال فوجهها الر
 قيق وقاح ليلة القر يصفق
 موافقة لونا ولينا كأنما
 تجارى بعطفها نضار وزئبق (٣)
 ويصف ابن الحجاج مجلس الشراب صبيحة المهرجان وما يجب أن يهيا
 له من طعام وشراب وقيان وغناء فيقول (٤) :
 من شروط الصبوح في المهرجان
 نخفة الشغل مع خلو المكان

(١) مهر أيضاً بمعنى الشمس . وهي جزء من لفظة مهرجان
 (٢) ديوان مهيار : ٣٥٢/٢ ط دار الكتب المصرية ١٩٢٥ .
 (٣) نفس المصدر : ٣٠٤ / ٢
 (٤) يتيمة الدهر : ٦٥ / ٣ ط يحيى الدين عبد الحميد القاهرة .

وحضور الطعام قبل طلوع الشمس مذ أمس بارد الألوان
والعروس التي تزف إلى الأر
طال في ثوب صبغها الأرجواني
رسموا طين دنها وهو رطب
باسم كسرى كسرى أنوشروان
وترى سوسن الكؤوس عليها
كسوة من شقائق النعمان
ثم خفق الطبول بين الأغاني
واصطكاك الأوتار في العيدان
والسمع الذي يمل على الأ
جامع ما تشتهي بلا ترجان
كل صوت من اقتراحات إسما
ق التي زينت كتاب الأغاني
لا أعد الصبوح إلا غبوقا
إن جعلت الصبوح بعد الأذان

.....

اسقياني في المهرجان ولو كا
ن لخمس بقين من رمضان
اسقياني فقد رأيت بعيني
في قرار الجحيم أين مكاني

.....

لك يا سيدي دعا الفطر والأض
حى ويسوم النيروز والمهرجان

السندق :

وهو عيد آخر من أعياد الفرس القدماء كان يحتفل به في العالم الاسلامي ويتردد ذكر هذا العيد في الأدب العربي . ويحتفلون بهذا العيد في اليوم العاشر من شهر بهمن (١) وليلة الحادى عشر . والسندق معرب الكلمة الفارسية سده . وهى بمعنى صد أى مائة . ويقولون كثيرا فى سبب تسمية العيد بهذا الاسم . ولكننا لا نخرج من أقوالهم بشئء مؤكدة أو مفيدة .

وأشهر عاداتهم فى هذا العيد إيقاد النيران فى كل مكان وخاصة فى الصحراوات وعلى قمم الجبال . وكانت أضواء هذه النيران تتلألأ فى ظلمة الليل . وكانوا يربطون المواد المشتعلة فى أرجل الطير ويطلقونها فى الفضاء إمعانا فى الابتهاج ولو على حساب الطائر المسكين الذى يحترق فى الفضاء بما يحمل . وترجع الشاهنامة سبب اهتمام الايرانيين القدماء بإيقاد النيران فى هذا العيد إلى أنهم اكتشفوا النار فى هذا اليوم . ولذا كان إيقاد النيران من أبرز مظاهر احتفالهم بالعيد تذكارا لذلك الكشف العظيم الذى تم فى عهد الملك أوشنج (٢) .

وقد ظل الاحتفال بهذا العيد ساريا فى العهود الاسلامية (٣) ومع ذلك لم يسلم من المعارضة والإنكار . وهذا بديع الزمان الحمدانى يقول عنه «هذا هو

(١) بهمن هو الشهر الحادى عشر من السنة الايرانية ويتداخل مع شهرى يناير وفبراير

(٢) شاهنامه : ١٨/١ ط. بروخيم تهران ١٣١٣ .

(٣) من أعظم الاحتفالات التى أقيمت بهذه المناسبة فى العهود الاسلامية ذلك الاحتفال الذى أقامه مرداوىج فى سنة ٣٢٢ هـ . ويذكر أبو على مسكويه فى تجارب الأمم أن مرداوىج كان قد أمر قبل العيد بمدة طويلة ليجمعوا له الأحطاب من الجبال والنواحي البعيدة ، وأمر بجمع النفط والنفطيين وإعداد الشموع والمظالم . ولم يبق جبل مشرف على جرين أصهنا ولا تل ظاهر إلا عييت عليه الأحطاب والشوك وعمل على مسافة بعيدة من مجلسه بحيث لا يمكن أن يتأذى بالوقود وصيدت له الغربان والحدأ وعلق بمناقيرها وأرجلها الجوز المحشى مشاقة ونفطا . وعمل بمجلسه الخاص تماثيل من الشمع وأساطين عظام منه لم ير مثلها ليكون الوقود فى ساعة واحدة على

العيد وذلك هو الضلال البعيد . إنهم يشبون نارا هي موعدهم ، والنار في الدنيا عيدهم ، والله إلى النار يعيدهم . ومن لم يلبس مع اليهود غيارهم لم يعقد مع النصارى زناهم ، ولم يشب مع المجوس نارهم . إن عيد الوقود لعيد إلفك ، وإن شعار النار لشعار شرك ، وما أنزل الله بالسوق سلطانا ولا شرفينروزا ولا مهرجانا.»(١) وواضح أن الهمداني في هجومه على هذه الأعياد كان قد غلب النزعة الدينية الإسلامية على الاعتبارات القومية .

ولا ضرورة هنا لأن نورد شيئا من الأشعار الفارسية التي قيلت في الاحتفال بهذا العيد لأن المهم عندنا هو انعكاس صداه في الأدب العربى . وهذا مثال من شعر يصف ليلة العيد وما يجرى فيها من احتفال به .

مولای یا من نداه یعدد
ففات سبتا وليس يلحق
ليلتنا حسنها عجيب
بالقصف والعزف قد تحقق
لنارها فى السما لسان
عن نور ضوء الصباح ينطق
والجو منها قد صار جمرا
والنجم منها قد كاد يحرق(٢)

الجبال وروى اليفاعات وفى الصحراء وفى المجلس على الطيور التى تطلق ثم عمل له سباط عظيم فى الصحراء التى تبرز إليها من داره . وجمع فيه من الحيوانات والبقر والغنم ألوف كثيرة وزين واحتشد له بما لم تجر العادة بمثله . فلما فرغ من جميع ذلك وضربت مضاربه قريبا من السباط وحضر الوقت الذى ينبئ أن يجلس فيه مع القوم للطعام ثم للشرب خرج من منزله وطاف على سباطه وعلى الآلات التى أعدت لأيقاد النيران فاستحقها كلها واستصغر شأنها .

(١) يتيمة الدهر : ٤ / ٢٦٥ بتحقيق محمد محيى الدين . القاهرة .

(٢) هكذا وردنى فى الأصل .

ودجلة أضرمت حريقا
بألف نار وألف زورق
فماؤها كله حميم
قد فار مما علا وبقيق(١)
وهذا شاعر آخر يتحدث عن تلك النيران التي يوقدونها في قلال الجبال
فتنعكس أضواؤها وينتشر دخانها :

ولم نر بحرا جرى بالعقا
رولا ذهباً صيغ منه جبل
إلى أن جرت دجلة في الشعا
ع وطنب بالنور أعلى القلل
بمحاب الدخان وبرق الشرا
ر ورعد الملاهي وغيث الجدل
ومازال يعلو عجاج الدخا
ن حتى تلون منه زحل

قوالب النظم :

إذا كان الفرس قد نظموا أشعارهم على الأوزان والقوالب العربية إلا
أن هذا لم يمنعهم من أن يضيفوا جديدا إلى ما تلقوه من العرب .
وقد شاع في الشعر الفارسي أنماط من النظم كالمثنوى والرابعي والملمع
والمردف .

(١) نهاية الأرب : ص ١٩٠ ط مصر.

أما المثنوى ويقال له أيضا المزدوج فهو البيت من الشعر تتحدقافيته في كل شطرة ، وتتغير القوافي بعد ذلك بتغير الأبيات. وتغير القوافي من بيت إلى بيت يطيل نفس الشاعر ويمكنه من حرية الحركة في الموضوعات المطولة.

ولهذا كانوا يستخدمون هذا القالب في نظم القصص المفصلة والملاحم الوطنية ، واستخدمه العرب كذلك في نظم المسائل التعليمية ليسهل حفظ قواعدها وأصولها ويسهل ترديدها .

ومن أشهر المنظومات الفارسية التي وردت على هذا النمط : -

الشاهنامه	:	« كتاب الملوك »	لفردوسي
پنج گنج	:	« الكنوز الخمسة »	لنظامي الكنجوي
هفت اورنگ	:	« العروش السبعة »	لجاي
المثنوى المعنوي	:		لجلال الدين الرومي

وهذا الضرب من النظم ثار حوله خلاف ، أي الفريقين كان أسبق إلى النظم به : العرب أو الفرس . ومن أخذ بنشأة هذا الأسلوب من النظم عند الفرس براون الذي رأى أنه فارسي في نشأته وأن الأشعار العربية لم تعرفه. (١)

وتابع براون كثير من الباحثين لما رأوه من شيوع هذا القالب في أشعار الفرس . ويخالف هذا الرأي أستاذنا المرحوم الدكتور عبد الوهاب عزام الذي يذكر في مقالته عن أوزان الشعر وقوافيه «ويظن بعض المؤلفين أن هذا الضرب من النظم فارسي لولع الفرس به ولأنه عرف في شعر طلائع شعرائهم في القرن الثالث الهجري كأبي جعفر الرودكي (٢) وقد سبق إلى الشعر المزدوج (المثنوى) أبان بن عبد الحميد اللاحق الذي نظم كتاب كليله ودمنة على هذا

(١) تاريخ الأدب في إيران : الترجمة العربية لابراهيم أمين الشواربي ص ٣٧ ط - القاهرة ١٩٥٤

(٢) من رجال القرن الثالث والرابع الهجري ، توفي ٣٢٩ هـ .

الأسلوب . وإذا نظرنا إلى أن أقدم المنشويات الفارسية كليلة ودمنة التي نظمها الرودكى لم نعد أن يكون الرودكى قد تقيل أبان بن عبد الحميد^(١).

وإذا كان العرب قد نظموا على هذا الأسلوب من النظم إلا أنهم حرموا أن يقال للمنظوم على هذا النمط قصيدة مهما طال . وقد نظم به بشار وأبو العتاهية . ومزدوجة أبي العتاهية (متوفى ٢١١ هـ) طويلة ساق فيها أربعة آلاف مثل . ومنها قوله : —

حسبك فيما تبغيه القوت ما أكثر القوت لمن يموت
الفقر فيما جاوز الكفافا من أتى الله رجا وخافا
هى المقادير فلمنى أو فلدن إن كنت أخطأت فما أخطا القدر
لكل ما يؤذى وإن قل ألم ما أطول الليل على من لم يـم
ما انتفع المرء بمثل عقله وخير ذخـر المرء حسن فعله

والرجز بحر عربى أصيل (مستفعلن مستفعلن مستفعلن ثلاث مرات فى كل شطرة) وعلى هذا فالبيت الكامل منه ست فى كل شطرة ثلاث . وقد يشطر البيت فيبقى على ثلاث تفعيلات فـنطـ كقول الحطيمية : —

الشعر صعب وطويل سلمـ
إذا ارتنى فيه الذى لا يعلمـ
زلت به إلى الحضيض قدمه
يريد أن يعربه فيعجمه

فاذا نظرنا إلى البيت اعتبرنا البحر مشطورا أى مؤلفاً من ثلاث تفعيلات فقط . وقد ينظر إليه بعض الناس فيعتبر البيت شطرة كاملة (مؤلفة حسب

(١) أوزان الشعر وقوافيه : مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ديسمبر ١٩٣٣ .

الأصل من ثلاث تفعيلات) وفي هذه الحالة يكون البيت الثاني هو في نظرهم الشطر الثاني المكمل للشطر الأول . فاذا اعتبرناها أشطراً فهي في صورة نظمها مزدوجة وإذا اعتبرناها أبياتاً مشطورة فهي شعر عادي لا ازدواج فيه وتتفق القافية في هذه الحالة في نهاية كل بيت وفق القصيدة العربية .

وعلى هذا فالقول بأن المثنوى نشأ في ظل الفرس ثم أخذه العرب عنهم غير صحيح .

أما الرباعية فهي أربعة أشطر تتحد في الروى وقد تتحد ثلاثة منها في الروى هي الأول والثاني والرابع مع اختلاف الثالث . ومنهم من يسمى الرباعية «دوبيت» بالنظر إلى أنها تؤلف بيتين من الشعر .

ويشترط في الرباعية أن تكون على وزن من الأوزان التي استخرجوها من بحر الهزج ، فاذا استوفت الشكل دون الوزن لم تعتبر عندهم رباعية . وينسب إلى الشاعر الفارسي الرودكي أنه أول من اهتدى إلى هذا الشكل من أشكال النظم . ولا جدال بين العلماء في أن فضل اختراع الرباعية يرجع إلى الفرس . وبالإضافة إلى رواية صاحب المعجم التي تنسب اختراع الرباعية إلى الرودكي نرى أن استخدام هذه الرباعية في الأشعار العربية شاع - كما يقول شمس قيس صاحب المعجم - على عهده - ومعلوم أن شمس قيس من رجال القرن السابع .

والملمع مثل آخر لما كان من الامتزاج اللغوي بين الفارسية والعربية . وفي الملمع تأتي شطرة عربية وأخرى فارسية . وقد يأتي البيت عربياً والذي يليه فارسياً . وقد يجعل الشاعر مجموعة أبيات بالعربية تعقبها مجموعة أخرى مماثلة لها في العدد بالفارسية وهكذا ومن ذلك مثلاً قول رشيد الدين الوطواط

خدا وندا ترادر كامرانی هزاران سال بادا زندگانی
وقاك الله نائبة الليالى وصانك من ملهات الزمان

تو آن صدری که از صدر تو یابند همه ارباب دانش کامرانی
 جنبات روضه الإقبال تزیی أطایبها بروضات الجنان
 ومعنی البیتین الفارسیین : -

مولای لتطل حیاتک آلاف السنین فی سعادة
 فإنک ذلک الصدر الذی یجد عنده أهل العلم السعادة
 ومن ذلک أيضاً قول عبد الواسع الجلی وکان من شعراء اللسانین :
 آیا قره العین هات المدام فما العیش الا السرور المدام
 شرابی که از غایت صفوتش نه بینی چو بر کف نهی جز حسام
 إذا فاح طیباً أراح الحشا وإن لاح لیلاً أراح الظلام
 کند شخص بیچاه را زورمند کند طبع غمخواره را شاد کام
 ومعنی البیتین الفارسیین :

الشراب الذی من غایة صفوه یرق کالحسام حین تضعه فوق الکف
 وهذا الشراب یجعل من العاجز قویا ومن المحزون سعیدا
 والمردف عند الفرس أو الردیدف هو کلمة أو أكثر تأتي بعد حروف
 الروی فی الشعر الفارسی . ومن أمثله أبیات الرودکی :

بوی جوی مولیان آیدهمی بوی یار مهربان آیدهمی
 ریگک آموی ودرشتی راه او زیر پایم پرنیان آیدهمی
 آب جیحون از نشاط روی دست خنگک مارا تامیان آیدهمی
 ای بخارا شادباش و دیرزی میرزی تو شادمان آیدهمی
 میر ماهست و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آیدهمی
 میر سرواست و بخارا بوستان سرو سوی بوستان آیدهمی

فالدريدف هنا «آيد همى» المكررة والقافية ما قبلها . ومعناها أن روائح
نهر جيحون تهب دائماً فتهدب معها رائحة حبيبي . وحصى هذا النهر ووعورة
طريقه أشد نعومة تحت قدمي من الحرير . يفيض ماء نهر جيحون شوقاً إلى
الأحبة حتى يبلغ وسط حصاننا . فاسعدى يا بخارى وعيشى طويلاً فسيقبل
عليك أميرك السعيد . وأنت يا بخارى سماء والأمير بقر يتوسط هذه السماء
وأنت يا بخارى بستان والأمير شجرة السرو التي تحيا في هذا البستان .

تنظيم القصيدة :

كيف كان الشاعر الفارسي يعرض أفكاره في القصيدة . لم يكن الشاعر
الفارسي يختلف كثيراً عن الشاعر العربي . كان يتبع نفس ذلك الأسلوب
النفسى الذي يراد به اجتذاب السامع وإثارة انتباهه وإعدادة نفسياً لتلقى
ما يريد الشاعر أن يقول . كان الشاعر العربي يلجأ إلى ذكر الأطلال أو
التشبيب أو براعة الاستهلال وحسن المطلع أو ما يشبه هذا . وكان الشاعر
الفارسي يتخذ الأسلوب نفسه فيبدأ بوصف جمال الطبيعة أو التشبيب أو ذكر
الحر أو يلقى بيت رائع يفتح به الكلام ويلفت به الأنظار .

أنظر مثلاً قصيدة شهاب الدين عميق البخارى (١) وما تجمعه من المعاني والصور
والقصيدة موجودة في لباب الألباب ج ٢ ص ١٨٦ ط براون .

وفي هذه القصيدة يبدأ الشاعر بالحديث عن الربيع الذي جعل الكون
جنة . وفي هذه الجنة ينعم الشاعر بحبيب يساقبه الخمر كأنه حورية من الحور
ويعصور ما نبت في الأرض من الزهور والورود بأنه كساء محلى بالنقوش
العجيبة ويصف النباتات والشجيرات بأنها تاج تزهو به الحديقة وتفخر .
وصارت الحدائق كلها في عجب نقوشها وألوانها كأنها قصر الخورتنق
وكسيت الجبال والصحارى بكساء من الاستبرق . فهذه البقعة من الأرض

(١) من شعراء الدولة السلجوقية توفى سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م .

زخرت بأنواع النقوش كأنها معرض من معارض الربيع بالصين وتلك
 حفلت بالرسوم والألوان كأنها معرض تصاوير ماني . ولو نظرت إلى غصن
 الياسمين ، هذا التاج المرصع ، لوجدته كعذار الحور ينشر رائحة العنبر ،
 وإلى الورود المتألقة لوجدتها كستارة موشحة أو كبساط الخلد زيتته نقوش
 من عنبر . وهذه شجرة الورد اتخذت زيتتها كالعروس وأخذت السحابة
 تنفض عنها الغبار وتنظفها كالماشطة . وإذا نظرت إلى شقائق النعمان وقد
 أخفت بين طياتها قطرات الماء حسبتها كثوساً من عقيق امتلات خمرًا . أما
 الجبال فقد ازدانت بالألوان وأما الأنهار فقد ازدحمت على حفافها الأطيّار .
 ثم يتحول الشاعر بعد ذلك إلى حبيبته فيقول يا من يعشق الربيع الجديد هذا
 هو الربيع الجديد . يعنى بذلك حبيبته التي حرمتها وصالها فحرمتها وجهها
 الجميل كالربيع . ثم يذكر الشاعر ساعة الوداع ومكانه . لقد قضى الليل
 والنهار حيث افترقا ينوح ويبكى . وتدفقت دموع عينيه كما يتدفق الماء في
 الجدول وتفجر الدم من قلبه حتى غطى ثيابه وجعلها حمراء قانية . ثم يبين
 ما يعانيه من العذاب فلا هو بقادر على أن ينعم بالوصال ولا هو بقادر على
 أن يكف عن الأسى والحسرة من ألم الهجران . وكل دمعة تتساقط من دمع
 عينه تتحول من نار قلبه شرراً . ولم تعد الدموع التي ينثرها كل يوم تكفيه ،
 ولا عجب إذا جفت مآقيه فإنه يرى خيال الحبيبة كل يوم ألف مرة . ثم
 يعتريه بعد ذلك ضعف العاشقين ويأسهم فيقول إنه لو فكر لحظة واحدة في
 فراقها لثلف جسمه وروحه . ويرمى الناس الزمان بالظلم حين ينسبون إليه
 ما يصيبهم من بلاء وشقاء . وهم أحق أن يوصفوا بهذا الظلم لأنهم سببه
 ومصدره . ومع كل هذا الحرمان الذي يصيبه من الحبيب يعاهد الشاعر نفسه
 ألا يتخذ غيره صديقاً وسواه حبيباً . وسيظل له وفيّاً بعد أن يغيبه الثرى .

ثم ينتقل الشاعر بعد ذلك إلى موضوع ثالث هو المديح ، موضوع
 القصيدة الأساسى . ويذكر عن ممدوحه أنه ملك العالم ، وأن رعيته يصدقونه
 العهد ، وليس عند الملك أفضل من صدق العهود . ويصفه بأنه فلك الفضل ،

وشمس الجود ، وسلطان المشرق ، وناصر الدين ، وكنز المحاسن ، سر
الإحسان ، نصير الدولة ، والمنصور من الله .

وفي هذه القصيدة تنقل الشاعر من موضوع إلى موضوع على نحو ما
شرحناه في الترجمة . بدأ أولاً بوصف الطبيعة والربيع (الآيات من ١-١٧)
ثم انتقل ثانياً إلى حبيبه ، والحبيب هنا عصي لا يواتيه ، عزوف لا يواصله
ولا يدانيه (الآيات من ١٨ - ٣٠) ثم تطرق بعد ذلك إلى موضوع ثالث هو
الإشادة بالممدوح . فالشاعر هنا كما قلنا ينتهز فرصة الربيع ويبدأ بمجال الطبيعة
فيجعله مطلقاً لقصيدته ثم ينتقل بعد ذلك إلى فنون أخرى .

من الشعراء الفرس الذين عنوا بالطبيعة زمن الربيع الشاعر المعروف
منوچهرى . وقد عاصر هذا الشاعر السلطان محمود الغزنى وولده السلطان
مسعودا . ومعظم قصائده في مدح هذا الأخير ومن اتصل به من الشخصيات
البارزة . وتوفى حوالى ٤٣٢ هـ .

وكان منوچهرى يتخذ من الطبيعة ووصفها مقدمة لأغلب قصائده في
المدح . ولكن الطريف في أمر منوچهرى أنه أنشأ قصيدة في مدح الشاعر
الكبير العنصرى بدأها بوصف الشمعة والحديث عنها وانتهى فيها إلى مدح
العنصرى . ولكن ما هي الصلة بين الشمعة ومدح العنصرى . يقول الشاعر
إن الشمعة كوكب مضى وإلا لما ظهرت وأضاءت بالليل ، وهي عاشقة
تحرق وبنار العشق تكتوى . ودعواها التي تسفحها طول الليل شاهدة على
ذلك . وأمر هذه الشمعة عجيب فالنار التي تحرق الأحياء تحيي هذه الشمعة .
والناس يموتون حين تقطع رؤوسهم ولكن الشمعة تصلح حالها إذا قطع رأسها .
وهي تزدهر بغير ربيع ، وتبدل بغير خريف ، وتبكي بغير عين ، وتضحك
بغير ثغر . ويشبه الشاعر حاله بحال هذه الشمعة فكلاهما يحترق ليضىء
للآخرين . ومن حب الشاعر الشمعة أصبح ينام النهار ليسهر إلى جانبها بالليل ،
وأصبح ينفر من ضوء الشمس انتظاراً للاستمتاع بضوئها في ظلمة الليل .
وهي عنده أفضل من الأصدقاء لأنها أمانة على سره ، مشاركة له في أحزانه

ثم يصل بعد ذلك الشاعر إلى بيت الانتقال الذي ينتقل به إلى موضوع القصيدة الرئيسي وهو المدح فيقول قانت دائماً تنيرين لي في كل ليلة لأقرأ على نورك حتى مطلع الصبح ديوان أبي القاسم حسن (أى العنصرى) . ويتجه بعد ذلك إلى المدح .

وللفرس أسلوب شعري لم ينتشر كثيراً بين العرب هو أسلوب السؤال والجواب أى المجاورة بينه وبين محبوبته . ومن أمثلة ذلك قول الفرخى فى قصيدة مطلعها : —

گفتم : مراسه بوسه ده اى حور دلستان

گفتا : زحور بوسه نیابی درین جهان
أى قلت لها : أعطنى ثلاث قبلات يا حوريتى الحبيبة فقالت : لن تجد قبلة من الحور فى هذه الدنيا .

وتسير القصيدة على هذا النمط فى الحوار الغزلى ، ومع ذلك فقد نظمها الشاعر ليمدح بها الأمير محمد بن محمود بن سبكتگین .
وهناك العنصرى له قصيدة فى هذا الاتجاه يقول فيها :

هر سؤالى كز آن بت سیراب
دوش كردم مرا بداد جواب
أى كل سؤال وجهته إلى تلك المحبوبة الليلة الماضية أجابتنى عنه .

ومن أمثلة أسئلته التى وجهها فأجابت عنها قوله :
گفتم آتش برآن رخت كه فروخت
گفت آنكو دل تو كرد كباب

گفتم اندر عذاب عشق توام
گفت عاشق نكو بود بعذاب

گفتم از چیست روی راحت من
گفت در خدمت امیر شتاب
گفتم آن مین نصر ناصر دین
گفت آن مالک قلوب و رقاب
گفتم اورا کفایت ادبست
گفت کافی ازو شدست آداب
گفتم آگاهی از فضایل او
گفت بیرون شد از حدود حساب
گفتم اندر جهان چو او دیدی
گفت فی و نحوانده ام بکتاب
گفتم اعدای او دروغ زنند
گفت همچو مسیله کذاب
گفتم از مدح او نیاسایم
گفت چونین کند اولوالالباب
گفتم اورا چه خواهم از ایزد
گفت عمر دراز و دولت شاپ
و معناها :

قلت : من أضرم تلك النار فوق خدك
قالت : ذلك الذي أحرق قلبك
قلت : كيف أجد السبيل إلى راحتي
قالت : أسرع إلى خدمة الأمير
قلت : أنا معذب بعشقك

قالت : هكذا يكون العاشق الوهّان
قلت : ذلك الأمير نصر ناصر الدين
قالت : إنه مالك القلوب والرقاب
قلت : أله من الأدب الكفاية
قالت : منه تستمد الآداب
قلت : ألك علم بفضائله
قالت : تفوق حدود الحساب
قلت : هل رأيت له مثيلاً في الدنيا
قالت : لا ولم أقرأ عن مثله في كتاب
قلت : فهل يكذب أعداؤه عليه
قالت : كما يكذب مسيلمة الكذاب
قلت : هل أستمع في مدحه
قالت : كذلك يفعل أولو الألباب
قلت : ماذا أطلب له من الله
قالت : العمر الطويل والدولة الفتية

الآداب الاسلامیۃ فی اُورُوبا

ترجع العلاقات بين الشرق والغرب إلى أزمنة قديمة ممتدّ عبر التاريخ .
وتعد حروب الإسكندر من أبرز الوسائل التي نقلت تيارات التأثير المتبادل
بين الشرق والغرب .

وفي العصور الإسلامية تزداد الاتصالات وتتعدد المعابر التي عبرت
عليها حضارة المسلمين في طريقها إلى أوروبا :

١ - فالحروب الصليبية مثلاً قامت بدور كبير في نقل حضارة المسلمين
إلى أوروبا . وقد ذكرنا في كتابنا «فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية» (١)
أن الحروب الصليبية أخفقت في تحقيق الأهداف العسكرية والسياسية التي
كانت أوروبا تطمح فيها . ومع ذلك فإن أوروبا لم ترجع من هذه الحروب
خالية الوفاض لأنها جنت منها مكاسب حضارية لم تدخل في حسابها يوم
أعدت جيوشها لغزو العالم الإسلامي . وقد ذكرنا هناك أن تلك الحروب
ساعدت على تقدم أوروبا الحضارى لما أفاده الصليبيون في تلك الحروب من
حضارة المسلمين في كثير من المجالات . وكانت هذه الحضارة التي بهرت
الصليبيين سبباً في إهتمام أوروبا بالعالم الإسلامي وإقبالهم على دراسة لغاته والاهتمام
بآدابه وراثته .

٢ - صقلية : كانت جزيرة صقلية معبراً ثانياً عبرت عليه حضارة
المسلمين إلى أوروبا . ومن المعلوم أن الفترة التي قضتها جزيرة صقلية تحت
الحكم الإسلامي كانت فترة ازدهار . ولم يستطع خلفاء المسلمين في حكم
الجزيرة وهم النورمان أن ينكروا دور المسلمين الحضارى . ولهذا رأينا
أمراءهم يخطبون ود المسلمين ويستخدمونهم في تصريف شئون البلاد
ويحافظون على ما تركه لهم المسلمون من ألوان الحضارة . وبلغ إعجاب
بعضهم بحضارة المسلمين حداً جعل مواطنيه يتهمونه باعتناق الإسلام .

٣ - الأندلس : وتعد الأندلس مركزاً أساسياً لانتشار الحضارة

(١) ص ٢٢٣ وما بعدها ط بيروت . ١٩٧٦

الإسلامية في أوروبا . وهناك نشط اليهود للاشتغال بالوساطة بين المسلمين والأوروبيين ، فنقلوا التراث الإسلامى إلى أوروبا ومارسوا الترجمة والتعليم في الجامعات والمعاهد الأوروبية . ومن علمائهم الذين برعوا في هذا المجال ابن جبريول Avicbron وابن ميسون Maimonides وليفى بن جرسون Levi ben Gerson

٤ - وكان للاتراك العثمانيين دورهم أيضا في هذا المضمار . وتعد الفترة الواقعة بين القرن الرابع عشر والسابع عشر عصرا زاهرا للدولة العثمانية التي امتد سلطانها فشمّل بلاد البلقان . ويذكر اوتو شپيس أن الأتراك نقلوا إلى الشعوب البلقانية والسلافية قصصا شرقية وأساطير تركية ، كما أن سيادتهم على الشعوب السلافية التي دامت مائتي عام لم تنقض دون أن تخلّف آثارها أيضا (١) .

* * *

بدأ الأوروبيون يدرسون اللغة العربية لاستخراج الكنوز الثقافية التي تضمها المؤلفات العربية والاستعانة بحضارة المسلمين على إقامة حضارة أوروبية ولما طغت العربية في أسبانيا على اللاتينية ، وكثر دخول المسيحيين في الإسلام ، وازداد الإقبال على الثقافة الإسلامية ، واحتقار مآعدها من الثقافات هال الأمر رجال الدين ، فنشطوا إلى دراسة اللغة العربية والتراث الإسلامى ليتبينوا ما فيها من قوة وسحر صرفا المسيحيين عن لغتهم وثقافتهم . وكان غرضهم من إجادة العربية ودراسة التراث الإسلامى مهاجمة الإسلام ، والرد عليه ، وتحويل الأنظار عنه .

وأول مدرسة أقيمت في أوروبا للدراسات الشرقية مدرسة طليطلة وقد تولت إنشاءها والإشراف عليها طائفة من الوعاظ . وكان الغرض من الدراسة في هذه المدرسة تحريج عدد من المسيحيين ثقفوا ثقافة عربية إسلامية ليقوموا

(١) مجلة فكر وفن : ص ٤٤ الشرق في الأدب الألمانى . عدد ١١ من المام السادس سنة ١٩٦٨

بالتبشير بين المسلمين . ومن أشهر أساتذة هذه المدرسة المستشرقان الإسبانيان ريموندل Raymund Lull ، وريموند مارتن Raymund Martin ويعتبر كلاهما حجة في اللغة العربية والدراسات الشرقية . وقد ترجمت هذه المدرسة إلى اللغة العربية نفائس الثقافة الإسلامية .

وواصل الرهبان بعدها العمل في ميدان الدراسات الشرقية والإسلامية حتى إذا قارب القرن الثامن عشر على الانتهاء أنشأت فرنسا مدرسة للغات الشرقية في سنة ١٧٩٥ م .

وبعد أن كانت دراسة التراث الإسلامي في أول الأمر عملاً ثقافياً خالصاً أصبحت بعد ذلك عملاً دينياً يريد به الأوروبيون مهاجمة الإسلام ، وتشكيك المسلمين في دينهم وعقائدهم .

ثم جاءت بعد ذلك المرحلة الأخيرة حين أصبح الغرض من هذه الدراسات سياسياً إذ اتخذت منها الدول الغربية الكبرى سبيلاً لفهم الشرق واستغلاله في تحقيق أطماعها السياسية والاقتصادية .

ومن أقدم الجمعيات التي أنشأها الأوروبيون لهذا الغرض الجمعية الآسيوية في باريس عام ١٨٢٠ برئاسة سلفستر دي ساسي ، ثم حدا الإنجليز حذو فرنسا وتبعها بعد ذلك أكثر دول أوروبا . وظهر من المستشرقين عدد كبير من أمثال فرايتاغ . وفلوجل ، ونولدكه ، وبروكلمان من الألمان وبالمرومارجليوث ، وروس ، وكارليل ، وبراون من الإنجليز ، وجويدى من الإيطاليين ، ودي جويه من الهولنديين .

* * *

تأثرت اللغات الأوروبية بمجموعة كبيرة من الألفاظ الإسلامية تسربت إلى لغاتها من أسبانيا . ودخلت اللغة الأسبانية مفردات كثيرة عربية حرف بعضها ، وبقي آخر على حاله . وكثيراً ما ظنوا أداة التعريف «ال» من أصل

الكلمة فأخذوها مع الكلمة وجعلوها لفظة واحدة كما يقولون في الأرز
 elarroz وفي القبة alcoba ، وفي القطن algodón ، وفي الديوان
 (الجمرك) aduana ، وفي القاضي alcalde ، وفي المخزن almacén
 وفي السكر azucar

وهناك مجموعة من الألفاظ الفارسية تسربت هي الأخرى إلى اللغات
 الأوروبية مثل بازار Bazar أى سوق ، ياسمين jasmin ، بيجامه
 Pyjama ، كاروان Caravan ، بخشيش Bakhshish أى عطاء وهبة
 كوشك Kiosk ، ونارنك Orange وبالإسبانية Naranja ، وچك
 وهو السند المصرفي Cheque

ويذكر ترند في مقالته بتراث الإسلام عن إسبانيا والبرتغال (١) أن العلماء
 المختصين قد أبدوا عدداً من الملاحظات الجديرة بالنظر والتأمل ، فقد لاحظوا
 أن أسماء الأماكن ، والأعلام الجغرافية ، والألفاظ المستخدمة في الري والزراعة
 يرجع الكثير منها إلى أصل عربي . وهذا يدل على تغلغل الحضارة العربية
 إلى جميع مجالات الحياة .

هذه الألفاظ الكثيرة التي لا تزال باقية في اللغة الإسبانية إلى اليوم تشهد
 على تأثير اللغة العربية والحضارة الإسلامية في أسبانيا وفي أوروبا لأن العواصم
 الإسلامية في أسبانيا كانت مركز الإشعاع الذي يجذب إليه طلاب العلوم
 والآداب والفنون من أنحاء أوروبا . ولما سقطت أسبانيا الإسلامية كان تأثيرها
 الحضاري قد انتقل إلى أوروبا .

ويذكر ترند (٢) من الشخصيات الإسبانية التي تأثرت بالثقافة الإسلامية ،
 وكانت من دعائها في أوروبا شخصية الفونس الحكيم ملك قشتالة وليون من

(١) تراث الإسلام : الترجمة العربية لحسين مونس ص ٤٧ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٠ .

سنة ١٢٥٢ - سنة ١٢٨٤ م . وكان محباً للعلم ، وبرعايته ألف في عهده عدد كبير من الكتب . ولألفونس نفسه مؤلفات كثيرة منها مثلاً كتابه السجل العام Cronica General وفيه حديث طويل عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم . ومنها كتاب آخر اسمه كتاب الألعاب Libro de los juegos ويتعرض فيه للحديث عن لعبات مختلفة منها لعبات شرقية كالشطرنج والرد

ومن الشخصيات الإسلامية التي ارتبط اسمها بالتراث الإسلامى دون جوان مانويل الذى ألف قصيدة سماها Conde Lucanor وتسير هذه القصيدة على أن الشريف يسأل وزيره النصيح في بعض المسائل والمشاكل فيجيبه الوزير عن كل سؤال بقصة توضح الجواب . وهي في هذا تشبه كليلة ودمنة ، بل إنهم وجدوا فيها بعض العبارات العربية مكتوبة بحروف إسبانية (١) .

وقد عثر على قصيدة لمؤلف مجهول تقوم حوادثها على قصة سيدنا يوسف عليه السلام ، ولذا سموها قصيدة يوسف . وهذه القصيدة مكتوبة بحروف عربية على الرغم من أن كلماتها إسبانية . وهي مثال لما عرف في أسبانيا والبرتغال باسم الأدب الحميادي Literatura aljamida وهي كلمة مشتقة من العجمة Ajama . وكان يستعملها في أول الأمر الأسبان الذين كانوا يتكلمون العربية ، ويحرصون عليها حتى بعد أن أخذوا يكتبون بالإسبانية ، ثم استعملها الموريسكيون الذين كانوا يكتبون الألفاظ الإسبانية بحروف عربية (٢) وهذا اللون من الكتابة يدل على شدة تعلق المسلمين الأسبان بلغتهم بعد أن غلب المسلمون على أمرهم .

* * *

وإذا كانت اللغة العربية قد أثرت بمفرداتها في اللغات الأوروبية على نحو ما ذكرنا فإن ميدان الأدب أهم من ميدان اللغة والألفاظ .

(١) تراث الإسلام : ص ٦٩ .

(٢) نفس المصدر : ص ٧٢ .

كان للشعر العربي سحره الخاص في أوروبا . وبينما كان الشعر العربي يهتم بالقافية ويلتزمها لم يكن الشعر الكلاسيكي يعنى بها . وقد لاحظ شعراء أوروبا الجمال الذى تضيفه هذه القوافى على الشعر العربي فشرعوا يقلدونه إلى أن شاع اتخاذ القوافى فى أشعارهم . ولم يكن هذا التأثير فى الشعر الأوروبى يسروق المتعصبين فأخذوا يحاربون استخدام القوافى فى الشعر باعتبارها دخيلة على أشعارهم لم ترد فى الشعر الكلاسيكى . ولم يقيم شعراء أوروبا وزناً لهذه الحرب التى شنها أمثال «فيلاموفيتس» . وبقيت القافية إلى اليوم دليلاً على فضل العرب

والزجل فن من فنون الأدب العربى نشأ فى بغداد أو فى المغرب على اختلاف بين العلماء فى ذلك ، ولكنه ذاع فى الأندلس ، ومنها انتقل إلى جنوب فرنسا حيث نظم على منواله الشعراء المتجولون الذين كانوا يتكسبون فى الطرقات بانشاد الأشعار على أنغام الموسيقى . وهؤلاء هم التروبادور . ويرى بعض المستشرقين أن كلمة تروبادور نفسها مشتقة من اللفظة العربية «الطرب» . وكانت الأغاني التى يتغنى بها هؤلاء التروبادور توحى من حيث موضوعاتها ، وأساليبها ، وطريقة إنشادها بأنها من أصل عربى . فالموضوعات كلها تقوم على الحب العذرى ، والحنين إلى الحبيب مما نجد أصوله فى قصص الحب العربية كقصص الخنوع ، وقيس ولبنى . يضاف إلى هذا فى الدلالة على أن أغاني هؤلاء التروبادور عربية الأصل أن ابن قزمان أشهر الزجالين فى الأندلس كان معاصراً للاوائل من شعراء التروبادور ، كما كان ينظم أزجاله لتقوم المجموعة بغنائها وهو ما كان يفعله التروبادور .

ويذكر حب فى مقاله عن الأدب أن الأغاني الشعبية التى يطلق عليها اسم الفيلانتيكو Villancico هى بعينها الزجل (١) وقد بقى لحسن الحظ نماذج من هذا الأدب الشعبى كتبها ابن قزمان الذى كان شعره عربى الصنعة والقوافى وإن لم يتقيد بالتفاعيل (٢) ويميل حب فى مقاله إلى التسليم بدور الشعر

(١) تراث الإسلام : ص ١٦٩ ترجمة عبد اللطيف حمزة .

(٢) نفس المصدر : ص ١٧٠ .

العربي في نهضة الشعر الحديث في أوروبا وإن لم يبالغ في الأمر على النحو الذي فعله ماكيل الذي رأى أن أوروبا مدينة في قصصها للقصص العربي (١).

وكانت القصص الدائنة في العالم الاسلامي فناً من الفنون التي اقتبستها الآداب الأوروبية . ومن هذه القصص ما كان يتخذ من الرحلات وعجائب المخلوقات مادة له . وقد أقبلت أوروبا على هذا اللون من الأدب إذ كانت تجارها في الرحلات والأسفار قليلة فاستهواها هذا الأدب . وقد ساعد على نقل هذه الأقاصيص التجار وجنود الحروب الصليبية . ومن تأثروا بهذه القصص بوكاشيو وشوسر في قصته حكاية الفارس الغلام التي تدور كما يقول شوسر نفسه في السراى ببلاد التتار .

وكان في تلك القصص الاسلامية عناصر من تراث الخرافات الهندية أو من غيرها من الأقاصيص الشرقية . ومن أمثلة تلك القصص نذكر كليلة ودمنة التي ترجع في أصلها إلى خرافات الهند ثم نقلها الفرس وترجمت بعد ذلك إلى العربية . وعن طريق المسلمين وصلت هذه القصة إلى أوروبا . ومنها اقتبس لافونتين الفرنسي كثيراً من أساطيره .

أما دون كيشوت فقد غلب عليها الطابع الشرقي بما لا يدع مجالاً للشك في أن سرفانتيز قد تأثر فيها بالأجواء الشرقية . وبعض العلماء يرى أنها كتبت في الأصل بالعربية . وكان كاتبها عربياً اسمه سيدى حامد بن النجلى .

ومما يتصل بهذه القصص المقامات العربية . وكان في هذه المقامات مجال للتقليد إذ ظهرت في أسبانيا بعض القصص التي تدور حول حياة المشردين والصعاليك . وقد لقيت هذه القصص رواجا كبيراً في القرن السابع عشر . وكان بطل تلك القصص البيكارون Picaroon أحد أولئك المشردين الذين استخدموا ذكاءهم في ابتداع الحيل والألاعيب لكسب الرزق . وهناك أوجه

(١) تراث الاسلام : ص ١٧٣

شبه بين الروايات البيكارسكية في الأدب الإسباني وبين المقامات العربية (١). ومن القصص التي ذاعت وانتشرت عند الأوروبيين قصة ألف ليلة وليلة والسندباد وغيرها . وظل المؤلفون الأوروبيون يعتمدون على هذه القصص في تأليفهم . ولجأ بعضهم إلى تأليف القصص ونسبتها إلى الشرق لما رآه من إقبال الناس على القصص الشرقية . وكان جوليت Geullette يؤلف القصص وينسبها إلى التراث الشرقى ليضمن إقبال الناس على شرائها . وابتدع مونتسكيو Montesquieu لوناً جديداً من النقد الاجتماعى يقوم على القصص الفارسية سماه الرسائل الفارسية Lettres Persanes وهى مجموعة رسائل تهكمية نشرها عام ١٧٢١ . وفكرة هذه الرسائل تقوم على شخصين خياليين من الفرس هما ريكا Rica وأوزبك uzbec وقد رحل هذان إلى باريس . وأخذوا يرسلان أصدقاءهما الفرس ، ويصفان لهما فى رسائلهما أحوال الفرنسيين السياسية ، والدينية ، والاجتماعية وصفاً يتضمن ما رآه المؤلف من أوجه النقد . وكما يقول جب كان نجاح القصص الشرقية نجاحاً سريعاً وبارهاً جعل الناشرين يتنافسون على نشر القصص من هذا النوع (٢)

* * *

كانت قصص ألف ليلة قد ذاعت فى أوروبا ذيوها كبيراً فأقبل كثير من أدبائها على الاستفادة منها فى أعمالهم الأدبية كما فعل ولهم هاوف Wilhelm Hauf (١٨٠٢ - ١٨٢٧) وهانس كريستيان اندرسن (١٨٠٥ - ١٩٧٥) . ومن مظاهر اهتمامهم بهذه الأقاصيص الشرقية ما رأيناه من إقبال شاعرين ألمانيين كبيرين متعاصرين هما هوجوفون هوفنستال Hugo von Hofmannstaj وراينر ماريا ريلكه Rilke عليها . وتنطق بعض أعمال هوفنستال بما تركته قصص ألف ليلة وليلة من أثر فيها فأسطوريته الليلة الثانية والسبعون بعد السمائة التى دونها ١٨٩٥ ، ومسرحيته القصيرة «زواج زبيده» التى كتبها سنة ١٨٩٩ شاهدة بذلك .

(١) تراث الإسلام : ص ١٨٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩٨ .

وهناك أيضا الشاعر ريتشارد بيرهوفمان R. Beer Hofmann (١٨٦٦-١٩٤٥) الذي يطعم إنتاجه الأدبي بعناصر وأجواء من قصص ألف ليلة .

وخير ما يمكن أن نستدل به على تأثير ألف ليلة وليلة في الأدب الألماني هو ما عبر عنه هوجو فون هوفنستال في المقدمة التي صدرت بها ترجمة «انوليتان» الألمانية . وفيما يأتي بعض أفكار فون هوفنستال عن ألف ليلة وليلة التي أوردتها في تلك المقدمة .يقول (١) : إن قصص ألف ليلة وليلة ليست من تلك الأعمال الأدبية التي يفرغ من أمرها الإنسان بعد قراءتها مرة واحدة فهذه القصص تلازم الإنسان في مراحل عمره ، فهي مما يقبل عليه الأطفال لما فيها من عناصر إرهاب الخواص وإثارة الخيال ، وهي أيضا مما يقبل عليه الشباب لذلك الخليط العجيب فيها من المغريات ، والأخطار ، والمثاهات ، والمدن الفسيحة ، والبيوت المغلقة على الأسرار ، ونماذج البشر التي تختلف من مكان إلى مكان . فاذا بلغ الشباب مرحلة النضوج والرجولة ، وظن أنه الفراق بينه وبينها ، عاودته الرغبة الملحة في قراءتها من جديد .

ويشبه هوفنستال هذا الأثر (ألف ليلة وليلة) بقصيدة من الشعر في جمالها وجمهرها وإن كانت من صنع عدد من الشعراء . وهي مع هذا التعدد في مؤلفيها تتناسق في أجزائها وتبدو كلا متكاملا . ويرى المؤلف أن هومير وس لا يرق إلى مستواها في بعض الأحيان ولا يبلغ مبلغها ففيها طاقات من الفكر متجددة ، ومنابع للحاسيس والعواطف متدفقة ، وصنوف من الحكايات والحكم والملح نابضة بالحياة متفجرة . فيها الواقعية التي تصور قطاع الحياة والمجتمعات من القمة إلى القاع ، من عالم الملوك والأمراء إلى عالم الخلاقين والصيادين الفقراء . في هذه الواقعية يعيش القارئ مع الصورة ويحسها حتى روائح الأطعمة والأشربة التي تنبعث من القدور والقناني يشمها

(١) مقدمة هوجو فون هوفنستال نقلا عن «فكر وفن» عدد ١١ / ١٩٦٨ التي يصدرها في ألمانيا البرت تايلو وأنا ماري شميل .

ويشتهى مذاقها وفيها الخيال الذى يلهب الوجدان فلا يشعر المرء بموقعه في المكان والزمان .

ويتحدث الشاعر أيضاً عن لغة هذه القصص وهو لا يكتفى بإبداء إعجابه بمضمونها فحسب ولكنه يعجب كذلك باللغة التي كتبت بها . ويصف هذه اللغة بالقدم والعراقة . ويقول عنها إنها — أى هذه اللغة — تبدأ أولاً بالألفاظ الدالة على المعاني الحسية البدائية ثم يشتق من تلك الألفاظ صيغ جديدة ومعان متفرعة قد تبدو بعيدة الصلة بالمعنى الأول ، ولكنها مع ما يبدو من بعدها عن الأصل وارتقاؤها في التعبير عن الأمور المعنوية والمعاني المجردة العميقة إلا أنها تعكس ظلال المعنى الأول بحيث لا تنفصل عنه . وهي لغة غنية بالصور المتحركة التي تعبر عن أدق الحركات والحلجات ، متجددة مستمرة موصولة الماضي بالحاضر ، لا انفصام فيها بين القديم والجديد .

ومن مزايا ألف ليلة وليلة في رأيه تعبيرها عن المشاعر الإنسانية النبيلة وإشادتها بالمعاني السامية كالإكرام الضيف ، والتقوى ، والوفاء وما إلى ذلك من الفضائل . ويثنى المؤلف على قصة على شار وجاريته زمرد ويعتبرها أجمل وأرفع من كثير مما في المؤلفات الأوربية (١) .

-
- (١) لا أدري لم يخص هوفمنستال قصة على شار وجاريته زمرد بكل هذا الثناء ، فلم يذكر هو أسباباً محددة واضحة لذلك ، ولكن المفهوم مما كتبه في مقاله ، ومن رأيه في قصص ألف ليلة وليلة عامة يمكن أن نشير إلى الأسباب الآتية :
- إنها تتضمن كثيراً من النصائح المفيدة للشباب كالحث على فعل الخير ، ومراقبة الله في كل التصرفات ، وصيانة المال ، وطلب المشورة ، والرحمة بالضعيف ، والبعد عن الرذائل وما إلى ذلك من القيم الروحية التي كانت من بين أسباب إعجاب هوفمنستال بقصص ألف ليلة وليلة .
 - إنها تعرض صورة الحب الصادق الذي يقوم على التضحية والتجرد من المصلحة ؛ فالجارية زمرد أحبت على شار لذاته ، ولما تأكدت من فقره أمدته هي بماله وأعانتته على مواجهة الحياة .
 - جانب المغامرة واضح في القصة في أكثر من موضع :
- حين غلب النوم على شار وهو ينتظر محبوبته تحت نافذتها في منتصف الليل ، فجاء اللص =

ويختتم هوفمنستال مقدمته بذلك الفكرة الماثورة عن «ستندال» بشأن ألف ليلة وليلة وهي أن هذا الكتاب يجب أن ننسأه كلية بعد كل قراءة حتى نستمتع به من جديد كلما عدنا إليه كأننا نطالعه للمرة الأولى .

ويضرب أوتوشيبس مثلاً على تأثير قصص ألف ليلة في القصص الألمانية حكايات الأخوين جريم Grim ، ويذكر أن الألمان كانوا يعتبرون هذه القصص ثرائاً ألمانيا خالصاً حتى تبينت لهم الحقيقة بعد ذلك فظهر أنها تأثرت بألف ليلة . وحدد شيبس القصص التي ترجع في أصلها إلى ألف ليلة تحديداً لا بدع مجالاً للشك في هذا الموضوع .

واختار كاتب المقال ثلاث أساطير شرقية كان لها صدى واسع في القصص الألمانية وهي أسطورة يوزافات التي ترجع في أصلها إلى البوذية ، وكليلة ودمنة وهي أيضاً أساطير بوذية ليبدأ عبرت بلاد الفرس والعرب إلى أوروبا ، وكتاب السندباد الذي يرجع هو الآخر إلى أصل هندي .

ويتناول المؤلف بعد ذلك نماذج من القصص الأوروبية التي أفادت من القصص الشرقية منها :

-
- ١ - وسلبه عمامته وارتماها هو فظته زمرد حبيبها وقفزت من نافذتها فوق كتفيه وهرب بها في ظلام الليل إلى أن تبليت حقيقة بعد فوات الوقت .
 - تنكر زمرد بعد ذلك في زي فارس ودخلها تلك المدينة التي أصبحت ملكاً عليها دون أن يظن الناس إلى حقيقة أمرها .
 - تفاصيل الوليمة التي كانت تقيمها أول كل شهر ، وتجبر الناس على حضورها ، وكيف كانت هذه الوليمة المصيدة التي صادت أعدامها ثم جذبت إليها أيضاً حبيبها .
 - عودتها بعد ذلك إلى حبيبها ، وزهداها في الملك وجاهه ، وتفضيلها الحياة البسيطة التي تؤثرها كل امرأة عاشقة في أحضان من تحب .
 - ٢ - صور البلاد والباد التي عرضتها القصة فيما جرى من خطف زمرد ، ثم هروبا بعد ذلك من كهف الصوص ، وأسفار على شار بحثاً عنها في كل مكان .
 - ٣ - نماذج الشعر العربي التي وردت في ثنايا القصة . وكان هوفمنستال معجباً بتلك الأشعار التي تتضمنها قصص ألف ليلة وليلة .
- (١) مجلة فكر وفن مقالة شيبس : الشرق في الأدب الألماني ص ٤٥ عدد ١١ سنة ١٩٦٨

مجموعة الأنظمة الكنسية *Disciplina Clericalis* التي ألفها اليهودي پيتروس الفونسو Petrus alphonso سنة ١١٠٦ رهي أقدم كتاب قصص في العصور الوسطى ومحتوى على أربع وثلاثين قصة . وقد أمكن إثبات الأصول العربية لثلث هذه القصص (١) .

مجموعة حكايات الكونت لوكانور : ألفها خوان مانويل في أسبانيا في القرن الرابع عشر El Conde Lucanor وفيها قدر كبير من التراث القصصي الشرقي (٢). ويشير المؤلف إلى أن الاسم نفسه يدل على الأصل العربي الذي أخذ منه . فاسم لوكانور قد يكون محرفا عن لوكانيين - لوكانيان - لوكامان حتى ينتهي إلى أصله العربي لقمان (٣) .

حكاية فردريك الكبير وطاحونة سانسوسى : وخلاصتها أن الطحان مولر كانت له طاحونة فجاء الملك فردريك وبني قصرها له إلى جوارها . وعاق هذا القصر حركة الرياح ومنعها من الوصول إلى مروحة الطاحونة فرأى الطحان أن ينقل الطاحونة من مكانها . وتذكر هذه القصة في المصادر الشرقية على أوجه مختلفة منها الرواية الفارسية عن الملك الساساني كسرى انوشروان الذي يقال إنه لما بنى قصره اعترضت قاعة العرش دار صغيرة لامرأة عجوز كانت تقيم في ذلك المكان قبل أن يبنى القصر . وعبثا حاولوا إخراجها بالأموال لتترك الدار ، فاضطر كسرى آخر الأمر إلى أن يتركها وشأنها . ولهذا جاءت بعض جدران قاعة العرش ملتوية لوجود دار العجوز بجوارها وتتردد هذه القصة في المصادر الفارسية والمصادر العربية التي نقلت أخبار ملوك الفرس دليلا على عدل كسرى واحترامه لحقوق رعاياه . وتضيف بعض الروايات أن كسرى كان يعتبر هذا الالتواء في قاعة العرش أجمل ما

(١) مجلة فكر وفن : ص ٤٧

(٢) راجع ص من هذا الكتاب

(٣) فكر وفن : ص ٤٨

يزين قصره . وقد نقل هذه القصة إلى أوروبا كريستوفوروس ليان .
Ch. Lehman المتوفى عام ١٦٣٨ في كتابه باقة مختارة من النوادر السياسية (١).

Florilegium politicum auctum

وهناك غير هذه من القصص التي يشير إليها المؤلف في بحثه . ويعرض الكاتب للشعر الغرامى الألمانى فى العصور الوسطى Minnesang واختلاف آراء النقاد والمؤرخين حول التأثيرات العربية فيه . وبينما يرفض بعض الباحثين هذه التأثيرات يؤكد بعضها بعض آخر مثل بورداخ K. Burdach . ويرى شپيس أنه لى نصل إلى رأى قاطع فى هذا الموضوع يجب علينا أن نجمع النصوص العربية الأساسية المتعلقة بهذه المسألة وأن ننشرها وعلى الأخص ازجال ابن قزمان . كذلك من واجبنا نشر القصائد العربية الخاصة بالأغاني والأزجال الشعبية مثل كتاب صنى الدين الحلى «العاطل الحالى والمرخص الغالى» . وبعد جمع هذه النصوص علينا أن نقوم بالتحليل والموازنة بين الأفكار ، واللغة ، وصور البيان المختلفة كالاستعارة والحجاز والكناية والتشبيه وغيرها حتى نتمكن بعد ذلك من تحديد التأثيرات العربية ومداهها (٢) .

ولكن لماذا نجحت هذه القصص الشرقية كل هذا النجاح ؟ هناك أسباب كثيرة . منها أن هذه القصص أثارت خيال القراء الأوربيين وحملتهم إلى أجواء غريبة عليهم يختلط فيها السحر بالغموض ، وقدمت إليهم بذلك لونا من ألوان الأدب لم يكن معروفا بينهم .

ومنها أن هذه القصص تمثل الأدب الشعبى بما فيها من تصوير للحياة طبقات الشعب الكادحة ، وتمثيل لعاداتها وتقاليدها ، بينما كان الأدب فى أوروبا لا يتجه إلى الشعب ولا يعنى بتصوير حياته (٣) .

(١) فكر وفن : أوتو شپيس . ص ٤٩

(٢) نفس المصدر ص ٥٦

(٣) فى أصول الأدب : أحمد حسن الزيات ص ٥٣

ولم تستطع الآداب اللاتينية واليونانية في إنجلترا مثلاً أن تجتذب إليها طبقات الشعب ، فكانت في قلة حواذئها ، وضعف تأثيرها على الناس بعيدة عن نيل رضائهم وإقبالهم . وربما كان هذا أمراً طبعياً بالنسبة لهذه الآداب لأنها لم تكتب أصلاً للشعب (١).

ولم تنس القصص الشرقية العناية بالفضيلة والحث عليها في ثناياها والمكافأة على العمل الطيب وامتداح السلوك الحميد.

وقد وجهت قصص ألف ليلة وليلة أنظار المؤلفين الأوروبيين إلى ما كان ينقصهم في أدبهم من الاهتمام بالمغامرات وعوامل الإثارة . وباهتداء هؤلاء المؤلفين الأوروبيين إلى سر النجاح في هذه القصص الشرقية ظهرت قصص مماثلة في الآداب الأوربية تتخذ نفس الطابع أمثال روبنسن كروزو ، ورحلات جاليفر .

وانتقل الإعجاب بهذه القصص الشرقية من العامة إلى الخاصة حتى روى عن فولتير أنه لم يزاوِل فن القصص إلا بعد أن قرأ ألف ليلة وليلة أربع عشرة مرة . وتمنى القصصى الفرنسى استئصال أن يمحوا الله من ذاكرته هذه القصص حتى يعيد قراءتها من جديد ليجدد بذلك الشعور بلذتها (٢) .

وقد غنى العرب بترجمتها إلى لغتهم وطبعت طبعات كثيرة ، ثم اتجه إليها أهل الفنون كالمسرح والسينما فأفادوا من قصصها ، واقتبسوا من حكاياتها ، كما اتجه إليها أيضاً رجال التربية والتعليم فعرضوا من قصصها على الأطفال ما يلائم أعمارهم ويثير خيالهم .

* * *

وقد أصاب كليلة ودمنة نفس الحظ والنجاح . وكان الإسبان من أسبق الشعوب الأوربية إلى ترجمة هذا الكتاب وإذاعته بين الأوروبيين . وكان الملك

(١) تراث الإسلام : ص ٢٠١

(٢) في أصول الأدب : ص ٥٣ .

الفونس الحكيم وهو من أكبر الشخصيات الأوروبية التي تأثرت بالثقافة الإسلامية ، على نحو ما أشرنا فيما سبق ، قد أمر بترجمة هذا الكتاب . وتعد هذه الترجمة أفضل الترجمات لأن مترجمها فيما يبدو اعتمد على النص العربي مباشرة . ودقة هذه الترجمة جعلت المستشرقين الأوروبيين يتخذونها مرجعاً في دراساتهم وفي تحقيق الأصل العربي الذي تعرض لكثير من التحريف . ونالت قصص كليله ودمنة في ترجمتها رواجاً شديداً عند الاسبان ولد الغيرة عند رجال الدين المسيحي الذين ساءهم أن ينصرف الاسبان عن قراءة الكتاب المقدس ليشغلوا وقتهم بقراءة هذه الخرافات والأقاصيص(١).

ويستشهد جب على الأثر العميق الذي تركته القصص الشرقية في طريقة التفكير في القرن الثامن عشر بما ذكره وارتون Warton في كتابه تاريخ الشعر الإنجليزى History of English Poetry الذى كتب حوالى سنة ١٧٧٠ . ويذهب فيه مؤلفه إلى أن الحركة الرومانتيكية في العصور الوسطى هى بلا ريب نتاج عربى خالص(٢). وإذا كان جب يستشهد بما يقوله وارتون إلا أنه يعتبر كلامه مبالغاً فيه . وعلى كل حال فهو لا ينفي وجود هذا التأثير العربى العميق . إنما الخلاف بينهما في مداه .

* * *

هذا وقد أشرنا فيما سبق إلى دانتى وتأثره بالثقافة الاسلامية . راجع ص من هذا الكتاب(٣) .

وفي سنة ١٧٧٤ أصدر وليم جونز William Jones كتابه بعنوان تعليقات على الأشعار الآسيوية Commentaries on Asiatic Poetry وقد قام هذا الكتاب بدور كبير في تعريف الأوروبيين بالادبين العربى

(١) الاسلام في اسبانيا : لطفى عبد البديع ص ١٣٠ .

(٢) تراث الاسلام : ص ٢٠٣ .

(٣) راجع أيضا الدراسة المفصلة التى قدم بها المرحوم الدكتور حسن عثمان ترجمته العربية للكوميديا الالهية .

والفارسي . وقد أثارت الأشعار العربية والفارسية فيه انتباه الأدباء في أوروبا وأسرع الأدب الألماني قبل الأدبين الإنجليزي والفرنسي للاستفادة من أدب الفرس والعرب . والحق أن الشعر الفارسي والأدب الفارسي قد شق طريقه قبل ذلك إلى الأدب الألماني ، فقبل هذا التاريخ بأكثر من قرن ظهرت الترجمتان اللتان قام بهما العالم الرحالة أولياريوس Olearius المتوفى سنة ١٦٧١ لكتابي سعدى وهما «گلستان» و «بوستان» . واستمر تأثير الأدب الفارسي بعد ذلك في الأدب الألماني .

وكان «وليم جونز» شاعراً وقد حاكى قصيدة الشاعر الفارسي الغزل حافظ شيرازي التي مطلعها :

اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل مارا(١)

في شعر إنجليزي(٢) :

Sweet maid, if thou wouldst charm my sight,
and bid these arms thy neck in fold,
that rosy cheek, that lily hand,
would give thy poet more delight,
Than all Bacara's vaunted gold,
Than all the gems of Samarcand.

ومعنى هذه الأبيات الإنجليزية :-

أيتها الحسناء الحلوة حيناً يفن صبرك ناظري
وتطوق ذراعاً عنقك
تبدو وجنتك الوردية وأناملك الزنبقية
أبهج عند شاعرك وأعظم

(١) دهران حافظ .

The legacy of Persia : literature by Arberry, Oxford 1953. (٢)

وراجع أيضاً الترجمة العربية للمقالة للدكتور محمد كفاي في «تراث فارس» .

من كل ما ترهبه بخارى من ذهب

ومن كل ما تفخر به سمرقند من لآلىء.

وعندما قرأ الناس هذه القصيدة الانجليزية فتتوا بها وتهافتوا على الشعر
الفارسى الذى تستمد منه وتحاكيه .

* * * *

وظهر بعد السير «وليم جونز» عدد من العلماء والأدباء الذين شاركوا
فى تقديم الفكر الشرقى إلى الأوربيين . وبذلك أتيح للأدب الشرقى الهندي
أو العربية أو الفارسية أن تشغل مكاناً فى تاريخ الآداب الأوربية .

وكانت الشاهنامة مصدراً خصباً لأدباء أوربا من شعراء وكتاب إذ قاموا
بترجمتها ومحاكاة قصصها . ويرجع الفضل إلى وليم جونز فى لفت أنظار
أوربا إليها بما نشره من مقتطفات منها فى كتابه الذى أشرنا إليه فيما سبق .

وقد كان لانتشار الترجمات الخاصة بالشاهنامة فى أوربا أثر كبير إذ
لفتت أنظار كثير من شعراء القرن التاسع عشر إلى ما فيها من مادة خصبة
لنظم الأشعار وخصوصاً قصة رسم وسهراب .

واشتغل كثير من شعراء أوربا بنظم هذه القصة فى لغاتهم المختلفة مثل
ماتيو أرنولد ، وواسيلى اندريفتش زوكوفسكى وهو من مشاهير شعراء
الروس .

ولكن ما هى هذه الشاهنامة التى نالت هذا الاهتمام وما هى قصة رسم
وسهراب التى عنى بها أدباء أوربا هذه العناية ؟

الشاهنامة ملحمة قومية ألفها الشاعر الفارسى المشهور الفردوسى من
شعراء العصر الغزنى (المتوفى ٤١١ هـ / ١٠٢٠ م) فى حوالى ستين ألف بيت

قضى في نظمها ما يقرب من ثلاثين عاماً ، وضمنها تاريخ الإيرانيين من أقدم عصورهم حتى الفتح الاسلامي قاصداً أن يثير النعرة الايرانية القومية عند الشعب الايراني بما يعرضه عليه في هذه الملحمة من تاريخ أجداده ونشر أمجادهم ومفاخرهم . ومن سوء حظ الشاعر وهو الفارسي المتعصب لقوميته أن يقدم هذا الانتاج الأدبي الرائع إلى السلطان محمود الغزنوي الذي كان يحكم بلاده ، وكان هو الآخر تركياً متعصباً لقوميته . وكان من الطبيعي ألا يلتقي هذا الانتاج من الحاكم ما كان ينتظره الشاعر .

ومن بين القصص التي اشتملت عليها هذه الملحمة قصة رسم وسهراب وهي في حقيقتها مأساة أب مع ابنه . وتعد هذه المأساة من أعنف المشاهد التي وردت في الشاهنامة وأشدّها إثارة . ومن هنا جاء اهتمام أدباء الغرب بها .

وخلاصة هذه المأساة أن البطل الايراني الأسطوري رسم كان قد خرج في إحدى رحلاته للصيد ، وأوغل في سيره حتى بلغ بلدة سمنجان من بلاد توران ، فلتقاه ملكها بالترحيب واستضافه عنده (مع ما بين الايرانيين والتورانيين من عداوة) ، وأحبته ابنة ملك سمنجان لما سمعته عن شجاعته وبطولته ، وبادها الحب . ولم ينس قبل أن يرحل عنها أن يهديها خريزة كانت معه وأوصاها أن تشدها على عضد مولودها إذا جاء ذكراً . وظل الولد ينمو ، ويكبر ، ويتعلم الفروسية ، ويخوض الحروب حتى أصبح هو الآخر بطلاً من أبطال المعارك والقتال . ولما رأى سهراب - وهذا اسمه - في نفسه القوة تطلع بعد ذلك إلى محاربة أعداء بلاده التقليديين ، الايرانيين ، وجمع عساكر من الترك وتوجه بهم لقتال الايرانيين راجياً أن يظفر عليهم فيخلو له بذلك ملك التورانيين والاييرانيين ، وقبل أن يرحل سهراب ودعته أمه ، وربطت إلى عضده الخريزة ، وأوصته أن يسعى للقاء أبيه ، لكن الفتى لم يستطع أن يلتقي بأبيه قبل القتال ، كما أنه لم يكن قد رآه من قبل . وفي المناوشات الأولى التي تسبق القتال استطاع سهراب أن يقوض سرادق الايرانيين ، وأن يزعج عسكرهم ، فأرسل ملكهم كيكائوس يستدعي

البطل الايراني رستم لقيادة جيش الايرانيين ولمواجهة هؤلاء التورانيين . وكالعادة المتبعة في الحروب وقتذاك بدأ الأمر بالمبارزة بين قائدى الجيشين رستم وسهراب . ورأى سهراب فى هذه المبارزة من قوة هذا القائد . ومثانة بنيانه ما ذكره بحديث أمه عن أبيه ، فدنا من غريمه ، وسأله عن أصله ، وحقيقته ، لكنه لم يفز بإجابة . وعند ذاك انصرف سهراب إلى القتال بكل همة وقوة وحمل على عدوه — الذى هو أبوه — حملة شديدة . ومازالا يتبارزان حتى تكسرت سيوفهما ، وسال عرقهما ، واشتد تعبهما دون أن يعرف أحدهما صلته بالآخر . ثم استراحا بعض الوقت عادا بعده إلى القتال ، وطال بينهما الأمر ، فأخرج سهراب جزره وهوى به على أكتاف رستم الذى تألم لشدة الضربة . وضحك سهراب لما أصاب عدوه من ألم الضربة ، وظن أنه ظافر به منتصر عليه . ولما أدركهما الليل توقف بينهما القتال . وفى الصباح تقابل الفارسان فأقبل سهراب على رستم يسأله عن حاله كأنه صديق حميم ، وأخذ يعرض عليه وقف القتال ، والجنوح إلى السلام لما يستشعره فى قلبه من الحب له ، والميل إليه . ولكن رستم الذى عرك الدهر ، وصرع الأبطال وهزم الملوك ظن ذلك حيلة وخديعة فرفض ما عرض عليه سهراب . وعاود البطلان القتال فى شدة وعنف إلى أن تمكن سهراب فألقى رستم على الأرض وجثم على صدره ، وهم باحتزاز رأسه ، لكن رستم عمد إلى الحيلة واستمهلته إلى الجولة الثانية . وقبل الشاب الذى تنقصه التجربة ما عرضه عليه الشيخ المحرب . وفى الجولة الثانية استطاع رستم أن يتغلب على سهراب فيلقيه أرضاً ويستل خنجره ويشق به نحره . وفى سكرة الموت ذكر سهراب أمه . وما أن سمع رستم ذكرها حتى أظلمت الدنيا فى عينيه ، ومادت الأرض تحت قدميه . ثم إنه نظر فوجد فى عضد سهراب تلك الخرزة فتيقن عند ذاك أنه قتل ولده بيده ، وأخذ يندبه ، ويشق عليه الصدر ، ويتف الشعر . وعاد إلى عسكره على تلك الهيئة المنكرة ، أغبر الوجه ، أشعث الشعر ، سائل

(١) آلة حربية عبارة عن قضيب طويل ينتهى بكرة ثقيلة من حديد .

الدمع ، ممزق الثياب ، معفر الرأس بالتراب ، فأقبلوا عليه يعزونه ويواسونه
ورجع بعد ذلك إلى زابلستان يحمل ولده وقتيله سهراب حيث دفن في موطنه (١)

* * *

ويذكر فيكتور هوجو في مقدمة ديوانه المعروف باسم «الشرقيات»
Les Orientales أن العالم بعد أن كان في عصر لويس الرابع عشر
مقبلا على الدراسات الإغريقية أصبح في عصره مقبلا على الدراسات الشرقية
وقد تعرض في هذا الديوان إلى ذكر أكثر مدن الشرق المشهورة ، وأفاض
في ذكر مدن إيطاليا وأسبانيا إذ كان يعتبرهما من مدن الشرق لغلبة الطابع
الشرقي عليهما . كان هذا الطابع الشرقي يستهويه ويسحره كما يبدو في قصيدته
«غرناطة» . واطلع فيكتور هوجو على الأدبين العربي الفارسي . وكان
يميل إلى الشعر العربي ويفضله بما فيه من جزالة وقوة على الشعر الفارسي بما
فيه من رقة عذوبة .

* * *

عمر الخيام :

كان عمر الخيام معروفا بين قومه في إيران بالتنجيم . ويعد كتاب چهار
مقالة لنظامي العروضي السمرقندي الذي ألف في النصف الأخير من القرن
السادس الهجري أقدم المؤلفات التي كتبت عنه . وفي هذا الكتاب يرد ذكر
الخيام في المقالة الخاصة بالتنجيم والمنجمين . ولم يورد له المؤلف ذكرا في
مقالته عن الشعر والشعراء . وهذا معناه أنه حتى ذلك الوقت لم يكن معروفا
بالشعر أو معدودا من الشعراء . وفي المقدمة التي كتبها هيرون آلن

(١) شاهنامه : ٤٣٣ / ٢ . ط بروخيم . تهران

E. H. Allen عن رباعيات الخيام (١) يذكر (٢) أن أول العلماء الذين قدموا عمر الخيام للقراء الأوروبيين كان الدكتور توماس هايد في أكسفورد ، وأول من قدم دراسة مطولة عن الرباعيات كان فون هامر برجستال الذي قدم في كتابه الذي نشره بفيينا سنة ١٨١٨ عن تاريخ البلاغة الفارسية (٣) ترجمة لخمس وعشرين رباعية . لكن الفضل في ذبوع شهرة الخيام يرجع إلى الترجمة الرائعة التي أصدرها فيتز جerald للرباعيات .

وقد أثارت هذه الترجمة الانتباه بشدة إلى الرباعيات وكانت سببا في الإقبال عليها ودراستها وتأليف الكتب والرسائل عنها . وهذا الشكل أخذت الرباعيات تنتشر بسرعة هائلة في أوروبا وأمريكا ولهذا قال بعض الباحثين إنه حين يقال في أوروبا رباعيات الخيام فإنما يقصد بهذا على الخصوص تلك الترجمة الممتازة التي قدمها إدوارد فيتز جerald (٤) .

فمن هو فيتز جerald هذا ؟

هو إدوارد پرسل فيتز جerald ولد في ٣١ مارس ١٨٠٩ م والتحق في سن السابعة عشرة بكلية ترينيتي في كامبردج . ونال درجته العلمية بتقدير متواضع في فبراير ١٨٣٠ م . وكان إدوارد يعشق الكتب ويقضي أسعد أوقاته في المكتبات . ومما كتبه ماين Maine عن فيتز جerald نعرف أنه كان ذا شخصية متعددة الجوانب غنية الميول فهو يميل إلى الدين ، ويهوى العلم ، ويولع بالقراءة والاطلاع ، ويقرض الشعر ، ويعزف على البيانو ، ويرسم بالألوان المائية (٥) . وكان بعد ذلك قليل العناية بنفسه . فلم يعرف عنه ميل إلى التألق . وكانت غرف منزله أبعد ما تكون عن النظام فالملايس والكتب وآلات

(1) The Rubaiyat of Omar Khayyam. London 1897.

(2) p. xiv

(3) Geschichte der schonen Redekunste Persiens.

(4) Laurence Housman : Introduction of Rubaiyyat of Omar Khayyam by Fitzgerald. London 1954.

(5) Fitzgerald : Rubaiyat of Omar Khayyam rendered into English. Introduction by G. F. Maine p. 16 London 1954.

الموسيقى وأدوات الرسم واللوحات مبعثرة في كل ركن. وكان كثير الرحلات والأسفار ، ولحبه البحر بنى يختا يتنقل به فوق المياه بصحبة أصدقائه الذين كانوا يشاركونه قراءة الأشعار والاطلاع على الانتاج الفكرى الرفيع .

وكانت السنوات الأخيرة من حياة فيتزجيرالد غامضة تسودها الكآبة لموت عدد من أصدقائه وأقاربه ، ولكنه لم يتوقف عن العمل . وعندما مات في سن الرابعة والسبعين كان لديه ثلاثة كتب لم يكتمل إعدادها .

ومن أهم ما كتب عن فيتزجيرالد كتاب حياة إدوارد فيتزجيرالد لمؤلفه الفرد ترهون(١) وهو أول كتاب واف عنه نشر ١٩٤٧ . وكتاب دى بولنى الذى نشر في سنة ١٩٥٠ بعنوان في غرفة عتيقة(٢) .

وفي رحلاته إلى كامبردج في أواسط عمره قويت صداقته مع إدوارد بايلز كويل E. Byles Cowell وهو عالم شقيقات ذائع الصيت . وقد غذى كويل اهتمامات فيتزجيرالد بالفارسية .

وبمقارنة ترجمة فيتزجيرالد بالأصل الفارسى خصوصا مخطوطة طهران المؤرخة في سنة ٦٠٤ هـ = ١٢٠٧ م التى حصلت عليها مكتبة جامعة كمبردج(٣) في ١٩٥٠ يتضح أن فيتزجيرالد لم يكن يترجم عمر الخيام بقدر ما كان ينظم أشعارا تحمل الروح والطابع الخيالى . وقد فعل هذا براءة واقتدار حتى تصور البعض أن ما نظمه فيتزجيرالد فاق الأصل في جماله . ولهذا عدت رباعيات فيتزجيرالد الانجليزية أحسن ما عبر به عن الروح الفارسية وليست ترجمة لرباعيات الخيام . ويتفق معظم المستشرقين في هذا الرأى فهذا إدوارد هرون آلن يرى في مقدمته للرباعيات التى ترجمها ونشرها كما أشرنا فيما سبق(٤) أن فيتزجيرالد كان ولوعا بأن ينقل الروح الحية التى تسرى

(1) Alfred Mc Kinley Terhune : The life of Edward Fitzgerald

(2) Peter de Polnay : Into an old room.

(٣) ترجمها المستشرق آربرى ونشرها في ١٩٥٢ .

(4) The Rubaiyat of Omar Khayyam. London 1897.

في النص الأصلي . وفي كثير من الأحيان كان يقترب في ترجمته من الأصل
وفي أحيان أكثر كان يذهب بعيدا (١). ويتقل هرون آلن Heron Allen عن
الأستاذ تشارلز اليوت نورتون رأيه الذي نشره في هذا الموضوع (٢). وخلاصته
أننا مضطرون أن نسمى فيتزجيرالد مترجما لأننا لا نجد لفظة أخرى أفضل ،
فهو — أي فيتزجيرالد قد استطاع أن ينقل روح الشعر من لغة إلى لغة أخرى
كما أنه قدمها في صورة متطورة تتفق مع العصر والبيئة الجديدة والعادات
والثقاليات التي يعيش فيها الناس على أيامه . فهو ليس نسخة طبق الأصل ولكنه
صياغة جديدة ، وليس ترجمة ولكنه توزيع جديد لروح شاعر فارسي
رداء لإنجليزي (٣) . وكذلك يرى غير هؤلاء أن الفرق بعيد بين الخيام ،
وفيتزجيرالد ، وأن الأشعار الجميلة التي صاغها فيتزجيرالد لا تطابق رباعيات
الخيام (٤) . ويورد آربري إحدى رباعيات الخيام وترجمة فيتزجيرالد لها
ويشرح ما بين النصين من خلاف وينتهي من المقارنة إلى أن ترجمة فيتزجيرالد
بعيدة عن الصورة التي جاءت في النص الفارسي . وبعد أن يقرر آربري بعد
الترجمة بعدا تاما عن النص الفارسي (٥) يلتبس له العذر في هذا لأن الصور
والأخيلة الفارسية قد تكون بعيدة عن الدوق الأوربي . وإذا كان فيتزجيرالد
في رأي آربري لم يلتزم بالنص فالحق أنه كان ملتزما بروحه . ويستشهد
برأي كريستنسن في أن اللوحة التي عرضها عمر الخيام لا تختلف كثيرا عن
تلك التي عرضها فيتزجيرالد فقد رأينا أن فيتزجيرالد مع كل الحرية التي
منحها لنفسه في التصرف في النص الأصلي حافظ على الناحية النفسية والجمالية
التي يتميز بها شعر عمر الخيام في جوهره . (٦) .

(1) p. xxxii

(2) North american Review. October 1869.

(3) Heron allen : Rubaiyat p. xxiv

(٤) المصدر نفسه نقلا عن

H. G. Keene : Macmillan's Magazine (November 1887)

(5) Omar Khayyam ; translated by Arthur Arberry p.24.1952

(٦) المصدر السابق ص ٢٦

وهذا مثال من رباعيات الخيام

چون آب بجویبار ، چون باد بدشت
روزی دگر از نوبت عمرم بگذشت
هرگز غم دو روز مرا یاد نگشت
روزی که نیامدست و روزی که گذشت

ومعنى هذه الرباعية : كما قد جرى الماء فى النهر والريح فى الصحراء
انقضى يوم آخر من عمرى . لا تذكرنى مطلقاً بغم يومين ؛ يوم مضى ،
ويوم لم يأت بعد .

ويترجمها أحمد الصافي النجفي شعراً فيقول :
كالماء فى النهر أو كالريح وسط فلا
الأمس من عمرنا ولى ولم يعد
يومان ما عشت لا أعنى بأمرهما
يوم تولى ويوم بعد لم يعد . (١)
وينظم فيتزجرالد هذه الرباعية فيقول :

With them the seed of Wisdom did I sow,
and with my own hand labour'd it to grow,
and this was all the harvest I reap'd,
I came like water and like wind I go.

وعن هذه الترجمة الانجليزية ينظم الأديب المرحوم المازنى نفس الرباعية
فيقول : —

كم بلرنا حكمة العقل سواء
وتعهدت بكفى النماء

(١) رباعيات الخيام : الصافي النجفي ص ٣٧ ط . صيدا

وتأمل : ها حصاى كله
جئت كالماء وأمضى كالمسواء (١)

* * * *

جيته والآداب الاسلاميه :

يعتبر جوته مثالا طيباً للصلات المتبادلة بين الثقافة الشرقية والثقافة الغربية وقد بدأ اهتمام جيته بالشرق في وقت مبكر من حياته عندما أخذ في دراسة الكتاب المقدس ، ثم بدا له أن يتعمق في دراسته فتعلم اللغة العبرية . واهتدى بعد ذلك إلى القرآن فدرسه وأظهر إعجاباً كبيراً به . ودعاه إعجابه بالقرآن إلى العناية بلغة القرآن ، اللغة العربية . فدرس المعلقات في ترجمتها الانجليزية التي أصدرها وليم جونز . وكان يرى في كل معلقة منها طابعاً خاصاً يميزها عن غيرها من المعلقات . ثم أشار عليه بعض أصدقائه بالاطلاع على الآداب الشرقية كالهندية والفارسية . وما ان أطلع على الأدب الفارسي وبدأ دراسته حتى تعمق فيه تعمقاً شديداً .

* * *

لاشك في أن هذه الثقافات قد جذبت جيته إلى الشرق . ثم كان هناك من العوامل السياسية في أوروبا ، والتيارات الفكرية في ألمانيا ما دفعه بقوة في هذا الاتجاه .

كانت الحروب الأوربية في القرن التاسع عشر قد نشرت الاضطراب وزعزعت أمن الدول والشعوب وخلقت عالماً متقلباً بعيداً عن الاستقرار . ونظر جيته إلى الشرق فوجد فيه ما ينشده من هدوء وأمن .

(١) حساد المشيم : ابراهيم عبد القادر المازني ص ٦٧ ط . ثالثة . المصرية . القاهرة .

وفيا يتصل بالتيارات الأدبية والفكرية فقد كان المذهب الرومانتيكى سائداً في أوروبا في ذلك الوقت (١) . وكانت النزعة إلى الأدب العالمى قد بدأت تظهر . وفكر بعض الأدباء في أن يجعلوا من ألمانيا مركزاً لهذا الأدب العالمى (٢) .

لهذه الأسباب صحت عزيمة جيته على الرحلة من الغرب إلى الشرق . وكانت هذه الرحلة فكرية روحية . ولكنها كانت عميقة الأثر في نفسه بعيدة التأثير . ومن هنا سماها الهجرة . وله قصيدة في ديوانه بهذا العنوان «هجرة» نظمها عام ١٨١٤ يتحدث فيها عن اضطراب الأحوال ، ويدعو نفسه إلى الهجرة إلى الشرق الطاهر الصافي حيث ظهر الهداة والأنبياء . وهناك حيث الحب والشرب والغناء يستطيع الانسان أن يعود شاباً من جديد . وفي نيته اذا وصل إلى الشرق أن يعيش مع الرعاة وأن ينضم إلى القافلة فينتقل كل يوم من مكان إلى مكان بين البادية والحاضرة . ثم يحى شاعره المحبوب حافظ الشيرازى الذى تعينه أغانيه وتؤنسه في تلك الصحارى (٣) .

وأما الاتجاه إلى العالمية فقد تمثله في نفسه فبعد أن درس الآداب الأوربية اتجه إلى آداب الشرق كما ذكرنا فجمع في شخصه بين آداب الشرق وآداب الغرب .

* * *

(١) ظهرت الحركة الرومانتيكية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . وبعد أن كانت الحركة الكلاسيكية تعتمد على العقل جاءت الرومانتيكية فجعلت اتجاهها إلى القلب والشعور . والجمال عندهم هو الحقيقة . وإدراك الجمال يقوم على الدوق . والدوق شخصى يختلف من فرد إلى فرد . ومن ثم فليس هنا مقياس عام موضوعى متفق عليه عند الجميع في تقويم العمل الأدبى . بينما كان العقل مقياساً ابتاعده الكلاسيكيين وكانت هذه النزعة الرومانتيكية صورة لما ساد المجتمع الأوروبى في ذلك الوقت من اضطراب وقلق .

(٢) راجع ما كتبناه عن الأدب العالمى ص ٢٩ من هذا الكتاب .
(٣) الديوان الشرقى للمؤلف الغربى : ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٥٥ . القاهرة ١٩٦٧ .

يقسم جيته ديوانه الشرقى إلى كتب أو أجزاء يجعل لكل كتاب أو جزء منها عنواناً فارسياً مثل مغنى نامه ، حافظ نامه ، عشق نامه ، رنگ نامه ، تيمور نامه ، پارسى نامه .. الخ .

وأضاف إلى الديوان تعليقات كثيرة تعين على فهم ما ورد فيه من الإشارات والأفكار والشخصيات والشعوب . وهذه التعليقات مظهر لثقافة جيته الواسعة في التراث الشرقى عامة والاسلامى خاصة .

* * *

ويمكن أن نلخص المصادر التى زودت جيته بثقافته الشرقية الاسلامية وأثرت في تكوينه وأدبه فيما يأتى :-

الاسلام : جيته في ديوانه يتعرض للاديان المختلفة من يهودية ومجوسية ومسيحية وإسلامية . ولكنه يخص الإسلام بعنايته . والطابع الاسلامى هو الطابع الغالب على ديوانه الشرقى . وكان جيته يعتبر نفسه مسلماً ما دام الإسلام معناه التسليم لله (١) . وتمجيده للإسلام جاء بعد دراسة وبحث ، فقد عرف في الإسلام التوحيد ، والاهتمام بالجانب العملى في الحياة ، فهو دين عمل وإنتاج وبناء مجتمع قوى . وجيته باعتباره أوروبياً وألمانياً يفهم تماماً قيمة هذه المبادئ .

والقرآن دستور الإسلام ، ولهذا عنى بقراءته والإفادة منه في أشعاره . وكثيراً ما ضمن قصائده أفكاراً مستوحاة من القرآن الكريم . وفي قصيدته «قوم ممتازون» يرثى شهداء موقعة بدر من المسلمين على لسان محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم يذكر عدداً من النساء الممتازات اللاتى دخلن الجنة أولاهن زليخا التى يعتبرها نموذجاً للزهد (٢) ، ثم مريم أم المسيح عليه السلام ، ثم

(١) الديوان الشرقى : ص ٣٧ .

(٢) هذا رأيه .

زوجة محمد التي هيات له النجاح وأعانتة على تبليغ رسالته ، ثم يأتي بعد ذلك فاطمة المحبوبة (١) .

وفي قصيدته «الخطر الحر» يتحدث عن الكواكب وكيف خلقها الله ليهتدي الناس في الأرض وفي البحر . أخذ الفكرة من الآية الكريمة : «وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون» آية ٩٧ سورة الأنعام .

وفي قصيدة «النبي يقول» يذكر أن الذي يعادى محمدا ، ويغيظه ان الله وهبه الأمن والسعادة ، عليه أن يربط نفسه بحبل مئتين في أحد أعمدة بيته ليستق نفسه . وعند ذاك سيذهب ما به من غيظ وحقد على الرسول (٢) . أخذ المعنى من قوله تعالى : «من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فليتنظر هل يذهبن كيده ما يغيظ» آية ١٥ سورة الحج .

ثم هو أيضاً يفيد من الأحاديث النبوية الشريفة في قصيدة «حذار من النساء» . وفيها يتحدث عن عوج النساء لأن الله خلقهن من ضلع أعوج فإن عوجاً أردت تقويم اعوجاجه تكسر ، وإن أردت أن تبقيه ازداد على الزمن اعوجاجاً . ولهذا كان أمر آدم عسيراً مع هؤلاء النساء (٣) .

* * *

فإذا تركنا الإسلام وما يتصل به من قرآن وحديث نرى أن الشاعر يتأثر تأثراً شديداً بالأدب الفارسي . وأعظم من يستهويه من أدبائه ويملك عليه له الشاعر الفارسي المشهور حافظ شيرازي .

(١) الديوان الشرق : ص ٣١١ .

(٢) الديوان الشرق : ص ١٧٩ .

(٣) الديوان الشرق : ص ١٥٠ .

وحافظ - المتوفى سنة ٧٩١ هـ - من أعظم شعراء الفرس . ذاعت شهرة غزلياته . وبلغ ديوانه ما يقرب من أربعة آلاف بيت تشمل ألواناً من فن الشعر كالغزليات والقصائد والرباعيات .. الخ ، وإن كانت الغزليات تشكل القسم الأكبر من ديوانه . وقد بدأت صلة جيته به في سنة ١٨١٤ حين أطلع على ترجمة «فون همر» لديوان حافظ . وأحس جيته تجاوباً قوياً مع الشاعر وأفكاره . وهو لا يخفى هذا التجاوب والتأثير . وكانت ترجمة فون همر سبباً في ذبوع شعر هذا الشاعر الفارسي في المجتمع الأوربي . وقام جيته من جانبه بدور في لفت أنظار الأدباء إليه بما كان يبدية نحوه من إعجاب عظيم وتعلق شديد . وفي ديوان جيته قصيدة بعنوان «الألماني يشكر» يعبر فيها عن شكره لمولانا أبي السعود مفتي الإسلام في عهد السلطان سليمان الأول . والقصة التي دعت له لتقديم هذا الشكر أن جماعة من العلماء كانوا قد اعترضوا على ديوان حافظ ، ووجهوا إليه بعض الاتهامات ، فعرض على المفتي لأخذ رأيه فيه ، وبيان موقف الإسلام منه . وقد أفقى المفتي بأن الديوان يضم الطيب والفاقد ، وعلى القارئ أن يحكم عقله ليميز الخبيث من الطيب . ولم ير المفتي في فتواه موجباً لتحريم قراءته أو منع تداوله . وقد قبلت هذه الفتوى بارتياح كبير في نفس جيته لمكانة الشاعر عنده ، وعبر عن هذا الارتياح والسرور بهذه القصيدة التي نظمها بعنوان «الألماني يشكر» (١) .

* * *

والحديث عن هذه التأثيرات الفارسية في أدب جيته يطول . ومن المتعذر هنا في هذا المجال الضيق أن نفيض . ويكفي أن نشير فقط إلى أن جيته قد تأثر بعد حافظ بعدد كبير من أدباء الفرس ، منهم مثلاً نظامي كنجوى (٢) الذي نالت منظومته «ليلي ومجنون» إعجابه . وجيته يقلد شعراء الفرس الذين

(١) الديوان الشرق : ص ١٠٠ .

(٢) راجع حديثنا عنه فيما سبق من هذا الكتاب .

كانوا يتبارون في لون من النظم يعرف بالمنظومات الخمس . وأشهر من نظم هذه المنظومات الخمس نظامي . وقد أشرنا إلى منظوماته الخمس فيما سبق من هذا الكتاب . وجيته في ديوانه هنا يسير على هذا النمط الفارسي في استخدام العدد خمسة في بعض منظوماته مثل منظومة خمسة أشياء (١) ، وخمسة أخرى . (٢)

وهو أيضا يفيد من بندنانه عطار (٣) ويذكر هذا صراحة . (٤) ويأخذ في منظومته «الفردوسي يقول» عن الفردوسي (٥) . وإن كان يعارض فيها بعض آراء الفردوسي في الشاهنامه .

وهو ينظم عدداً من الأمثال يستمدّها من قابوسنامه (٦) . كما يفيد من حكم سعدى في الغلستان (٧) .

* * *

-
- (١) الديوان الشرق : ص ١٣٨ .
 - (٢) الديوان الشرق : ص ١٣٩ .
 - (٣) كان المطار من شعراء الصوفية الكبار . ولد في نيسابور ورحل إلى كثير من بلاد العالم الاسلامي . وله مثنويات كثيرة منها منطق الطير ، الهى نامه ، بندنانه .. الخ . وكلها في التصوف . وله في تراجم مشاهير الصوفية «تذكرة الأولياء» . توفى سنة ٦٢٧ هـ .
 - (٤) الديوان الشرق : ص ١٤١ .
 - (٥) راجع حديثنا عنه فيما سبق من هذا الكتاب .
 - (٦) الديوان الشرق : ص ١٩٤ .
 - وقابو سنامه (قابوس نامه) أو كتاب قابوس من كتب التربية الخلقية المفيدة . ألفه الأمير الزيارى عنصر المعالي كيكافوس بن اسكندر في أواخر حياته سنة ٤٧٥ هـ . ليتفع به ابنه كيلائشاه .
 - (٧) الديوان الشرق : ص ١٩٦ .
 - وسعدى شيرازى من أعظم شعراء الفرس ولد حوالى سنة ٦١٠ هـ ومات في حدود ٦٩١ هـ . ولسعدى آثار كثيرة أهمها البوستان وهو منظوم ، والگلستان وهو مثنوي يقع في ثمانية أبواب ويقوم على التوجيه الخلقى من خلال الحكايات المختلفة . وقد سبق الحديث عنه

وهو أيضاً يعجب بالعرب . ويرى أن الله أنعم على العربي بنعم أربع
عمامته ، وخيمته ، وسيفه ، وشعره . وقد تحدث كثيراً عن العمامة .
يعتبرها أجمل من تيجان الملوك . ولحبه العمامة أهله حبيته «مريانه» في عيد
ميلاده السادس والستين عمامة شرقية (١) . ويزعم أن الشاه عباس شاهنشاه
ايران لم يتوج رأسه بعمامة أبدع من هذه العمامة . (٢)

ويطلق جيته على حبيته اسم زليخا . ويرجع إعجابه بهذا الاسم إلى أن
الحب الذي كان بين زليخا ويوسف لم يفض إلى خطيئة ، وكذلك الحب
الذي بينه وبين حبيته .

واختار لنفسه هو اسم حاتم مع أن حاتماً لا صلة له بالحب ، وإنما اشتهر
بالكرم . فلماذا اختار جيته هذا الاسم لنفسه ؟ يوضح هذا في مقطوعته الثالثة
من كتاب زليخا (٣) فيقول عن نفسه إنه بالطبع لا يبلغ مبلغ حاتم في الكرم
والسخاء ولكنه يتلقب به ليضعه نصب عينه دائماً ، وفي ذاكرته . فكأنه
يريد أن يعبر عن إعجابه به وإن لم تكن صفة الكرم مشتركة بينهما . وليست
الأسماء دليلاً على اتصاف أصحابها بنفس الصفة التي كانت لصاحب الاسم
الأول ولكنها دليل على الإعجاب به .

ريلكه :

ومن تأثروا أيضاً بالشرق الإسلامي وسار على أسلوب جيته في الإعجاب
بالشرق وتراثه الشاعر الألماني ريلكه Rilke .

أعجب ريلكه بالشرق وطوف في العالم الإسلامي فبدأ بتونس التي فتن
فيها بالأسواق الشرقية والمدن العتيقة كمدينة القيروان التي يجتمع فيها القديم
والحديث في إطار إسلامي يوحد بينهما . ثم زار بعد ذلك مصر وقضى شهراً

(١) الديوان الشرق : ص ٢٧ .

(٢) نفسه : ص ٢٢٢ .

(٣) نفسه ص ٢١١ .

وأربعة أيام فوق نيلها في رحلة نيلية طويلة . وقد حاول خلال هذه الرحلة على صفحة النيل أن يستزيد من دراسة اللغة العربية التي كان قد بدأ يتعلمها في تونس . وفي رسالة له إلى زوجته كتب يصف لها مشاهداته في هذه الرحلة ويعبر عن إعجابه العميق بما رآه من آثار مصر . وقد ظهر هذا الإعجاب في أكثر من موضع . وفي مقطوعته الثرية «عن الشاعر» يصور ذلك المغنى النبوي الذي كان يصحبهم في القارب النيلي بأسوان وكيف كانت تسحره أنغامه . ويغادر ريلكه القاهرة وقلبه مفعم إعجاباً بما رأى فيها . ويعاوده بعد ذلك بعامين الحنين إلى الرحلة فينتجه هذه المرة إلى أسبانيا ويهره ما رآه فيها من آثار المسلمين كجامع قرطبة . وكـم ساءه ما فعله الأسبان الذين حولوا الجامع العظيم إلى كنيسة ، وثارَت نفسه وهو المسيحي غضباً من قومه الذين فعلوا بالجامع ما فعلوه .

وفي سنة ١٩٠٦ بدأت قصة ريلكه مع ألف ليلة وليلة . كان قد اطلع في ذلك العام على ترجمتها الفرنسية للدكتور ماردروس Mardrus وكان ماردروس يورد أحياناً في ترجمته نماذج من الأشعار العربية التي اختارها بعناية . وكانت هذه النماذج هي التي وجهت لأول مرة نظر ريلكه إلى الشعر العربي . وكان ريلكه يأمل بعد أن تعلم العربية في تونس ومصر أن يعود إلى هذه الأشعار فينظمها بنفسه إلى الألمانية ولكنه لم يستطع أن يترجم منها سوى قطعتين تعدان شاهداً على ما خلفته ألف ليلة وليلة من أثر عميق في نفس الشاعر . ويتجلى إعجاب الشاعر بها في قصيدته المسماة «أغنية إلى أورفيوس» التي نظمها في سنة ١٩٢٢ . وفيها يعكس الشاعر تلك الأوصاف الرائعة والصور البديعة التي خرج بها من قراءاته في ألف ليلة وليلة عن مدن إيران كأصفهان وشيراز وما فيها من ورود وحداثى يتخيل الشاعر أنه يعيش بينها ويشم أريجها . (١)

(١) فكر و فن : عدد ١١ سنة ١٩٦٨ ص ٦٦ ومقالة والترجوسمان بعنوان ريلكه وألف ليلة وليلة .

Rilke and the Arabian nights.

المنشورة في مجلة مكتبة جامعة هارفارد ١٩٦٠

الكشاف

صفحة

٥	تمهيد
٧	مقدمة هذه الطبعة
١١	ما هو الأدب
٢٠	ما هو الأدب المقارن
٢٦	أهمية دراسة الأدب المقارن
٣٠	أدوات البحث
٣٣	التيارات اللغوية
٣٥	اللغة العربية في العالم الإسلامي
٣٨	بين العربية والفارسية
٣٩	اللغة الفارسية
٤٥	انتشار الفارسية في العالم الإسلامي
٤٧	الفارسية وعيوب اللسان العربي
٦٢	الألفاظ الفارسية في العربية
٧٠	الألفاظ العربية في الفارسية
٧٤	آثار العربية في الفارسية
٧٩	بين الفارسية والتركية

صفحة

٨٦	تحويل الأتراك نحو الغرب
٨٦	رأى جيب في هذا التحويل
٨٧	مناقشة رأى جيب
٨٩	بين الفارسية والأردية
٩٣	نحو أدب إسلامي مقارن
٩٨	محمد إقبال والوحدة الإسلامية
١٠٤	صلة الأتراك بالأدب الفارسي
١٠٨	أمثلة للامتزاج الأدبي الإسلامي
١٠٨	سعدى شیرازی
١١٠	على شیر نوائی
١١١	ابن عربشاه
١١٢	محمد عاكف
١١٣	یحیی کمال بیالقی
١١٧	التيارات الأدبية
١١٧	نقل المعاني
١٢١	الإشارات الفارسية في الأشعار العربية
١٢٧	القرآن الكريم والأدب الفارسي
١٣٠	الإسلام والأدب الصوفي
١٣١	المتنبى وشعراء الفرس

صفحة

١٣٢	أبو نواس والروذكى
١٣٨	أرداویراف وأبو العلاء والخيام ودانتي
١٤٥	جاوید نامہ
١٤٦	كليلة ودمنة
١٥٢	قصص الحيوان في الآداب العالمية
١٥٨	مزربان نامہ
١٦٠	ألف ليلة وليلة
١٦٠	مجنون ليلى في الأدب العربي
١٦٣	ليلى ومجنون في الأدب الفارسي
١٧٠	ليلى ومجنون في الأدب التركي
١٧٣	المقامات
١٩٢	الأثر العربي في المقامات الفارسية
٢٠٣	الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية
٢٠٤	مقتل الحسين
٢٠٧	قراءة الروضة
٢٠٧	أشعار محتشم كاشاني
٢٠٩	أشعار التعزية
٢١٠	سقوط بغداد
٢١١	انطونيو وكليوباترا

صفحة

٢٢٢	النوروز
٢٣٠	المهرجان
٢٣٣	السلق
٢٣٥	قوالب النظم
٢٤٠	تنظيم القصيدة
٢٤٧	الآداب الإسلامية في أوروبا
٢٤٩	مسالك الحضارة الإسلامية إلى أوروبا
٢٥١	تأثر اللغات الأوربية باللغات الإسلامية
٢٥٤	تأثر الآداب الأوربية بالآداب الإسلامية
٢٥٤	الشعر العربي
٢٥٤	الزجل
٢٥٥	المقامات
٢٥٦	ألف ليلة وليلة
٢٦٣	وليم جونز وكتابه
٢٦٨	فيكتور هوغو وديوانه الشرقيات
٢٦٨	عمر الخيام
٢٧٣	جيتيه والآداب الإسلامية
٢٧٩	ريلكه

